Е. И. ВОДЗИНСКИЙ

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО





ЛЕНИНГРАДСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ имени А. А. ЖДАНОВА

Е. И. ВОДЗИНСКИЙ

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ

МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ КРИТИКА ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1966

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Ленинградского университета

В книге дается марксистско-ленинский анализ онтологии и гносеологии русского неокантианства (представленного А. И. Введенским, И. И. Лапшиным, Г. И. Челпановым) — наиболее распространенного идеалистического направления в России периода перехода к империализму.

Наряду с критическим анализом специфических особенностей русского неокантианства, его классовых основ и гносеологических корней в книге рассматривается отношение философии русского неокантианства к философии Канта, к немецкому неокантианству, к основным направлениям идеализма в России. Автор показывает несостоятельность попытки создать так называемое «русское доказательство критицизма», раскрывает существо идеалистической спекуляции русских неокантианцев в теоретических вопросах естествознания. Особое место в книге занимает критика основных положений теории познания русского неокантианства.

В книге анализируется значение трудов В. И. Ленина для критики русского неокантианства.

Книга рассчитана на научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов, изучающих историю русской философии.

1—5—1
73—66

ВВЕДЕНИЕ

Как известно, после революции 1848 года пролетариат выступил на историческую арену как самостоятельный класс, осознавший собственные интересы. Революция 1848 года, нанесшая смертельный удар всем формам домарксовского социализма, окончательно определяет социалистическую природу одного пролетариата. Марксизм становится революционной научной теорией рабочего класса.

Напуганная самостоятельным революционным движением пролетариата, буржуазия пыталась противопоставить марксизму новые формы идеализма. Возникают многочисленные идеалистические направления и течения. Наиболее распространенной формой идеализма в Германии становится неокантианство. Повышенный интерес к философии Канта явственно обозначился в 60—70-е годы XIX века. В 1862 году Э. Целлер в речи «О значении и задачах теории познания» провозгласил гносеологию основной философской наукой. В 1865 году О. Либман в книге «Кант и эпигоны» выдвинул лозунг: «Назад к Канту». Этот своеобразный девиз объединил многочисленных последователей Канта — беспартийную буржуазную интеллигенцию, членов либеральных политических партий, правых социал-демократов.

Однако неокантианство не было простым возвратом к философии германского мыслителя, и лозунг «Назад к Канту» не означал, что неокантианцы собираются репродуцировать критическую философию. Плоские мыслители, эклектики в философии, теоретические реакционеры подвергли кантовскую философию критике справа. Материалистические моменты учения Канта ими отвергались, диалектические идеи замалчивались. Неокантианство служило фидеизму и философскому обоснованию политической реакции.

В конце 90-х годов неокантианство используется немецкими ревизионистами в борьбе против марксизма. Ревизионисты

II Интернационала (Бернштейн, Эйслер, Вольтман, Форлендер) направляют неокантианство против диалектического материализма, стараясь «углубить», «исправить», «дополнить» марксизм. Вслед за буржуазными философами-идеалистами они также провозгласили лозунг «Назад к Канту». «В области философии, — писал В. И. Ленин, — ревизионизм шел в хвосте буржуазной профессорской „науки". Профессора шли „назад к Канту", — и ревизионизм тащился за неокантианцами, профессора повторяли тысячу раз сказанные поповские пошлости против философского материализма, — и ревизионисты, снисходительно улыбаясь, бормотали (слово в слово по последнему хандбуху), что материализм давно „опровергнут"; профессора третировали Гегеля, как „мертвую собаку", и, проповедуя сами идеализм, только в тысячу раз более мелкий и пошлый, чем гегелевский, презрительно пожимали плечами по поводу диалектики, — и ревизионисты лезли за ними в болото философского опошления науки, заменяя „хитрую" (и революционную) диалектику „простой" (и спокойной) „эволюцией"; профессора отрабатывали свое казенное жалованье, подгоняя и идеалистические и „критические" свои системы к господствовавшей средневековой „философии" (т. е. к теологии), — и ревизионисты пододвигались к ним, стараясь сделать религию „частным делом" не по отношению к современному государству, а по отношению к партии передового класса».[1]

О неокантианстве, как о новом течении в немецкой идеалистической философии, в России стало известно уже в начале 70-х годов XIX века. Общую характеристику немецкой идеалистической философии, тенденций ее развития дал, например, М. И. Каринский.[2] Различные направления немецкой идеалистической философии второй половины XIX века он представляет как развитие идей кантовской философии. Несколько позднее, в 1878 году, о неокантианстве, как о примечательном явлении в немецкой идеалистической философии, писал также П. И. Милославский.[3]

Но эти авторы, будучи идеалистами, не могли выяснить и показать ни классовых, ни гносеологических причин тяготения немецкой идеалистической философии к Канту. Они лишь констатировали факт появления неокантианства. Важно отметить то обстоятельство, что и в русской периодической печати поворот немецкой философии к Канту не остался незамеченным. Более того, уже в 70—80-х годах наблюдается влияние идей неокантианства на некоторых русских идеалистов. Это влияние отчетливо видно в системе феноменального формализма Н. Г. Деболь-

---

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 19.

[2] См.: М. И. Каринский. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.

[3] П. И. Милославский. Типы современной философской мысли в Германии. Казань, 1878.

ского[4] и в персонализме А. А. Козлова.[5] Однако ни Дебольский, ни Козлов не были неокантианцами. Влияние Канта и неокантианства на их философию выразилось лишь в том, что они, заимствуя идеи немецкого мыслителя, вместе с тем критиковали его справа.

Неокантианство как течение оформилось в России в 90-е годы XIX века. И не случайно. В истории России эти годы занимают особое место. Капитализм вступил в новую фазу развития — в фазу империализма. Окончательно складывается система российского «национального капитализма» со всеми присущими ему экономическими, социальными и политическими чертами.

Идейная борьба в России 90-х годов отражает глубокие социально-политические сдвиги этого периода. Марксизму — идеологии рабочего класса противостоят различного рода идеалистические течения и направления, выражающие интересы классов и социальных групп, враждебных рабочему классу и трудовому крестьянству.

Либеральное народничество, «легальный марксизм», экономизм, бернштейнианство — вот те прямые идеологические и политические противники, против которых марксизм вел ожесточенную борьбу в 90-е годы XIX века.

Империализм, как отмечал В. И. Ленин, приводит к реакции по всей линии общественных отношений, в том числе и идеологических. В области философии в России конца XIX — начала XX веков эта реакция нашла выражение в различного рода идеалистических течениях и направлениях — неокантианстве, неогегельянстве, позитивизме, спиритуализме, мистике и т. д. и т. п.

Пропаганда идеализма усиливается. В 1886 году в Киеве выходит первый русский философский журнал идеалистического направления «Философский трехмесячник». Его издателем и единственным автором был упомянутый выше А. А. Козлов. В 1889 году увидел свет первый номер журнала «Вопросы философии и психологии», сыгравшего большую роль в распространении и пропаганде идеализма. Издается множество книг как русских, так и зарубежных философов-идеалистов. В библиографическом справочнике Я. Колубовского «Философский ежегодник» за 1893—1894 годы насчитывается более двух тысяч названий книг и статей по логике, теории познания, этике и эстетике, истории философии, психологии. Подавляющая часть упомянутых в справочнике сочинений, начиная от пухлого труда некоего Гусева «Религиозность как основа нравственности» до тоненьких брошюр с описанием сеансов медиумов, вышла из-под пера идеалистов. Активно пропагандировало идеализм Московское психоло-

---

[4] См.: Н. Г. Дебольский. Введение в учение о познании. СПб., 1870; Его же. Философия феноменального формализма. СПб., 1892.

[5] См., например: А. А. Козлов. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. — О выборе темы и отношении Козлова к неокантианству см. стр. 1 и сл., 263 и сл.

гическое общество (организовано в 1885 году), философское общество при Петербургском университете (организовано в 1897 году). Курсы идеалистической философии читались в университетах и других высших учебных заведениях.

Среди течений и разновидностей идеализма, пропагандировавшегося со страниц журналов, книг, университетских кафедр, неокантианство было одним из ведущих. Первыми в России, так же как в Германии, заинтересовались неокантианством представители университетской профессуры. В 90-х годах складывается идеалистическое направление, которое можно условно назвать «академическим неокантианством». Во главе его стоял Александр Иванович Введенский (1856—1925), профессор Петербургского университета, убежденный приверженец кантовской философии. Вместе с Введенским пропагандировал неокантианство ученик и последователь его — профессор Петербургского университета Иван Иванович Лапшин, впоследствии белоэмигрант (1922). Очень близок к неокантианству был профессор Киевского университета Георгий Иванович Челпанов (1862—1936). Они и являются главными представителями так называемого «академического неокантианства». Русские неокантианцы активно пропагандировали свою философию: они печатали много произведений, читали лекции и вели семинары в высших учебных заведениях, принимали большое участие в работе философских обществ.

Следует отметить еще два обстоятельства, способствовавших пропаганде идей неокантианства: во-первых, в журналах, особенно в «Вопросах философии и психологии», печаталось много статей по проблемам пространства, времени, причинности, авторы которых, не считая себя неокантианцами, решали эти проблемы в духе неокантианской философии и тем самым пропагандировали ее; во-вторых, почти все основные произведения немецких неокантианцев были переведены на русский язык и изданы в России.

Стараниями Введенского и Лапшина центром пропаганды неокантианства стал Петербургский университет. Это было отмечено, например, «Вестником Европы», который писал: «... В Петербургском университете, по-видимому, привьется критическая философия, признающая своим родоначальником Канта. Этому, конечно, в известном отношении можно только порадоваться».[6]

В середине 90-х годов неокантианство воспринимается представителями «легального марксизма» — идеологами либеральной буржуазии (Струве, Булгаков, Туган-Барановский, Бердяев и др.) и используется ими в борьбе против идей марксизма.

Для того чтобы приспособить марксизм к своим классовым целям, идеологи либеральной буржуазии извращали его. Из учения Маркса они выбрасывали самое главное — учение о проле-

---

[6] «Вестник Европы», 1893, № 2, стр. 889.

тарской революции, о диктатуре пролетариата, низводили классовую борьбу к узкому тред-юнионизму и вместо революционной борьбы призывали пойти на выучку к капитализму. «Легальные марксисты» старались отравить ядом ревизионизма и оппортунизма революционное сознание русского пролетариата.

Борясь против марксизма, «легальные марксисты» пытались соединить марксизм с неокантианской философией. Они заявляли, что историческая и экономическая теория марксизма требует философского, гносеологического обоснования. «... Чисто философское обоснование этого учения (т. е. марксизма. — *Е. В.*) еще не дано...»,[7] — заявлял, например, Струве. Он пытался доказать, что марксизм не является цельным мировоззрением. Извращая его, он заявлял, что марксизм всего лишь социологическое учение, плюс политическая экономия «Капитала», плюс некоторая сумма социалистических идей и социально-политических требований. Философским обоснованием марксизма может послужить, по мнению «легальных марксистов», критическая философия и особенно этическая теория Канта. «Для меня, — писал Булгаков, — ... Кант был всегда несомненнее Маркса».[8]

Философия «легальных марксистов» была эклектической смесью различных идеалистических теорий и идей. Струве писал, что он не боится брать нужные ему идеи у Канта, Фихте, Брентано, Маркса, Родбертуса, Бем-Баверка, Лассаля.[9]

Особенно сильное влияние оказало на «легальный марксизм» неокантианство: марбургская школа — идеями «этического обоснования» социализма, фрейбургская — идеями «социального агностицизма».

Говоря о русском неокантианстве, было бы неправильно ограничиться «легальными марксистами» и «академическим неокантианством». Неокантианство оказало значительное влияние и на другие направления русской социально-политической мысли и философии. Это влияние обнаруживается в воззрениях революционных и особенно либеральных народников. Идеолог народничества П. Лавров использовал кантианскую концепцию для отрицания законов общественного развития. Либеральные народники использовали в борьбе против марксизма идеи неокантианства для обоснования субъективной социологии. Идеи неокантианской философии оказали заметное влияние на буржуазного историка Петрушевского. На позициях неокантианства стоял представитель «экономизма» Прокопович, лидер эсеров Чернов. Но наиболее яркое выражение неокантианство получило в «легальном марксизме» и «академическом неокантианстве».

[7] П. Струве. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894, стр. 46.

[8] С. Булгаков. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). СПб., 1903, стр. XI.

[9] См.: П. Струве. На разные темы. Сборник статей (1893—1901). СПб., 1902, стр. 302.

Неокантианство в России недолго играло первую роль среди других идеалистических течений, ибо оказалось неспособным сколько-нибудь эффективно противостоять марксизму. Логика классовой борьбы заставила идеологов буржуазии искать и создавать новые и новейшие формы идеализма для продолжения борьбы с учением Маркса. Неокантианство не могло воспринять и «критически» обработать новые открытия естествознания конца XIX — начала XX веков. «Физиологический идеализм» неокантианства уступает место «физическому идеализму» махизма.

Сойдя с авансцены философской борьбы, неокантианство оставалось идейным источником, питавшим последующие формы идеализма. В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин неоднократно отмечал черты родства между неокантианством и другими идеалистическими течениями конца XIX—начала XX веков и показал, что субъективно-идеалистическая линия махизма, а также позитивизма вообще совпадает с основным содержанием неокантианства.

* * *

Данная книга посвящена критическому анализу онтологии и гносеологии русского «академического неокантианства», представленного Введенским, Лапшиным и Челпановым.

В советской литературе русское неокантианство было подвергнуто глубокой и основательной критике в работах, посвященных истории борьбы В. И. Ленина против неокантианской ревизии марксизма.[10] Но в целом русское неокантианство, как одно из направлений идеализма, равно как и отдельные школы этого направления, до сих пор не получили достаточно полного критического разбора. Первая задача данной работы — восполнить в какой-то мере отмеченный пробел в литературе по истории русской философии, нанести еще один штрих на картину развития и борьбы материализма с идеализмом в России.

Современные белоэмигрантские и буржуазные историки философии: Э. Радлов, В. Зеньковский, Н. Лосский, Дадингтон и другие, изображая историю русской философии как историю идеализма, отводят место в своих писаниях и русскому неокантианству. Излагая философию русских неокантианцев с позиций буржуазного мировоззрения, они, естественно, не в состоянии дать правильную оценку теоретической и социальной сущности их взглядов. Отсюда вытекает вторая задача данной работы: марксистским, критическим анализом философии русского неокантианства внести вклад в дело борьбы с буржуазной фальсификацией истории русской философской мысли.

---

[10] См., например: А. В. Востриков. Борьба Ленина против неокантианской ревизии марксизма в России. М., Госполитиздат, 1949; В. П. Федотов. Ленин и исторический материализм. Изд. ЛГУ, 1960; Б. А. Чагин. Из истории борьбы В. И. Ленина за развитие марксистской философии. М., Соцэкгиз, 1960.

Глава 1

СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА

РУССКИЕ НЕОКАНТИАНЦЫ — ВОИНСТВУЮЩИЕ ИДЕАЛИСТЫ, ВРАГИ МАТЕРИАЛИЗМА

Наиболее яркое выражение русское неокантианство получило в сочинениях воинствующих идеалистов А. И. Введенского, И. И. Лапшина, Г. И. Челпанова.

Первая философская работа Введенского увидела свет в 1886 году. Это была статья «Учение Лейбница о материи». В 1888 году вышла из печати его магистерская диссертация «Опыт построения теории материи на принципах критической философии».

Философская позиция Введенского на всем протяжении творчества оставалась неизменной — он всегда был правоверным неокантианцем. Следует лишь отметить, что примерно до 1900 года Введенский много внимания уделял вопросам философии естествознания, а в последующий период занимался в основном вопросами гносеологии.

Свою философскую систему Введенский назвал критицизмом. Ее теоретическим источником является философия Канта, что неоднократно подчеркивал сам Введенский. Однако критицизм, замечал он, не тождественен философии Канта. Критицизм — это то, чем должна стать философия Канта спустя сто лет после ее рождения.

Какими же должны быть, по мнению Введенского, основные принципы кантианства через сто лет после возникновения? На этот вопрос он отвечает так: задача философии состоит в изучении возможности и состава несомненного или достоверного познания. Философия — не только наука о несомненном познании, но и наука несомненного познания обо всем познаваемом, а поэтому она обязана найти в познании что-либо достоверное, т. е. то, в чем нельзя сомневаться. Такой несомненностью обладает сознание нашего «я». Столь же несомненны акты сознания «я» — ощущения и представления. Обыденное, ни о чем не задумывающееся, а потому и ни в чем не сомневающееся мышление считает некоторые акты сознания — ощущения и состоящие

из них наглядные представления — точной копией существующих независимо от нас и вне нас вещей. Однако мышление, чуть поднявшееся над обыденностью, вскоре убеждается, что качества предметов, которое оно рассматривает как качества вещей, находящихся вне нас, есть только состояния нашей способности ощущений. С признанием субъективности качества возникает возможность разделить все бытие на два класса: на вещи в себе и явления.

Доказательство Введенского не блещет новизной. В его рассуждениях декартовское сомнение переплетается с берклианским утверждением субъективности ощущений, нападки на так называемое обыденное, т. е. наивное материалистическое, мышление — с идеями субъективного идеализма Фихте. Развивая и защищая критицизм «через сто лет после его возникновения», Введенский повторяет старые и давно известные положения идеализма. Такой характер аргументации, как отмечал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», — отличительная черта идеалистических систем конца XIX — начала XX веков.

Введенский критикует Канта справа. Он резко подчеркивает субъективный характер познания, указывая на то, что восприятия в действительности есть лишь «субъективные продукты чувств». Все знание слагается из субъективных состояний сознания. Любой предмет есть лишь комплекс субъективных ощущений. Убеждение так называемого обыденного или догматического мышления в реальном существовании предметов объясняется, по мнению Введенского, некоторой присущей субъекту потребностью соотнести наши субъективные состояния с чем-то находящимся вне нас, вне субъекта.

Пытаясь опровергнуть материализм, Введенский формулирует «закон объективирования», который гласит: произведенный нашим сознанием мир явлений неизбежно представляется нам, как противостоящий объект, т. е. неизбежно объективируется.[1] Закону объективирования Введенский придает чрезвычайно большое значение, усматривая в нем основной аргумент против материализма. С помощью этого закона он пытается опровергнуть убеждение материалистов в объективном характере существования внешнего мира, пространства, времени.

К числу субъективных элементов Введенский относит не только чувственные качества (содержание, материал сознания), но и их связь между собой, достигаемую при помощи форм сознания, — причинность, пространство, время, субстанциальность,

---

[1] Введенский замечает, что объяснение закона объективирования впервые встречается у Канта и Фихте. Характерно, что с формулировкой фихтевского закона — «нет субъекта без объекта» — он не согласен. Для него более приемлема формула «нет сознания субъекта без сознания объекта» (см.: А. И. Введенский. Психология без всякой метафизики. Пг., 1917, стр. 132 и сл.).

закономерность и т. п. Понимая, что утверждение о субъективности форм связи прямехонько ведет к субъективному идеализму и солипсизму, Введенский подчеркивает независимый от произвола субъекта, неизбежный характер форм связи сознания. Но это положение Введенский не может обосновать, доказать. Показать объективное, т. е. независящее от субъекта, основание для форм и правил связи критицизм не в состоянии. Связь продуктов сознания остается для него столь же субъективной, сколь субъективны сами продукты сознания.

Идеализм и агностицизм философии Введенского отчетливо проявляются при решении им проблемы генезиса сознания. С точки зрения Введенского, вопрос: материя ли порождает душевную жизнь (т. е. сознание) или сознание материю, принципиально неразрешим в пределах возможного опыта. Более того, с точки зрения критицизма всякая душевная жизнь (безразлично — моя или других) протекает так, что всякий может ее отрицать во всех существах, кроме самого себя, не рискуя быть опровергнутым; ее нельзя отрицать только в самом себе.[2] «Без всякого противоречия с данными опыта и без всякого опасения быть теоретически опровергнутым я могу не только повсюду отрицать душевную жизнь, но и повсюду ее допускать; другими словами — вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых».[3] Так формулирует Введенский «открытый» им закон отсутствия объективных признаков одушевления.

Признав неразрешимым вопрос о пределах одушевления, Введенский не ставит точки. Напротив, настоящие его «открытия» впереди! Вот некоторые из них. С критической точки зрения первый момент душевной жизни можно помещать куда угодно, ее даже можно считать безначальной и предшествующей телесному возникновению человека; догмат о зависимости существования душевной жизни от нервной системы принадлежит к числу метафизических представлений и никогда не сможет быть доказан эмпирически.

Испугавшись своих выводов, противоречащих науке и здравому смыслу, Введенский все же признает возможность косвенного доказательства существования одушевления, чужого сознания. В нашем существе, утверждает Введенский, есть «что-то такое», что заставляет нас признать существование чужого одушевления. Это особый орган познания, который отличается метафизическим характером, т. е. выходит за рамки всякого возможного опыта. Деятельность этого органа — метафизического чувства — состоит в том, что оно навязывает нашему уму несокрушимую уверенность в существовании чужого одушевления. Метафизическое чувство — неотделимая сторона нравственного чувства, которое навязывает нам признание обязательности

[2] См.: А. Введенский. О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892, стр. 30.

[3] Там же, стр. 60.

нравственного долга, немыслимого без признания одушевления других людей.

Философия Введенского оправдывает и защищает религию, фидеизм. Введенский недвусмысленно заявляет, что с помощью критической философии можно доказать возможность веры в христианского бога и в догматы христианской религии. Критическая философия Введенского становится служанкой богословия. Можно ли допустить, спрашивает Введенский, что бог христианский есть творец мира? И отвечает: с точки зрения критической философии — да! Мы можем допустить, поясняет он, акт творения из ничего, так как сотворение мира лежит вне пределов возможного опыта, и поэтому принцип причинности и принцип en nihilo nihil fit не могут быть здесь применены, ибо они имеют значение лишь в пределах опыта. Акту сотворения мира не противоречит и то, что существуют неизменные законы природы, в частности закон сохранения материи, ибо, рассуждает софист Введенский, законы природы неизменны после того, как они созданы, но не до того, когда их еще не было. Вера в возможность сотворения мира нисколько не упраздняет эмпирических наук.

Теоретическое, философское обоснование религиозной веры с позиций критицизма Введенский сочетает с нападками на материализм и атеизм. Он заявляет, что атеизм не знание, а вера, но вера, имеющая отрицательный характер.[4] Атеист верует в небытие бога. Материализм — тоже вера, а не знание; он касается вещей в себе, знание о которых принципиально невозможно.[5]

Цель жизни, по Введенскому, находится вне ее. Вся наша жизнь есть путь, ведущий к некой лежащей вне жизни, за пределами действительности абсолютной цели. Смысл жизни — достичь эту цель. Но вера в смысл жизни возможна лишь при условии веры в личное бессмертие.

Практическое значение этих теоретических положений Введенский видит в том, что они могут помочь устранить «умственный разврат», возникший под влиянием материализма, — веру в смысл жизни при одновременном отказе от веры в бессмертие.

И. И. Лапшин — ученик и последователь Введенского. Для него идеализм вообще, критическая философия в особенности — мировоззрение, соответствующее сущности человека, материализм — извращение этой сущности, заблуждение. «Первоначальная точка зрения, насколько мы можем судить о ней, не есть ни идеализм, ни реализм, а простое соотношение между налично данными представлениями и представлениями о возможном опыте».[6] Так в чисто субъективно-идеалистическом духе толкуется Лапшиным миросозерцание первобытного человека.

---

[4] См.: А. Введенский. О видах веры в ее отношении к знанию. М., 1894, стр. 48.

[5] См. там же, стр. 59.

[6] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906, стр. 65.

Идеализм неотъемлемо присущ человеческому духу. Даже дети чувствуют, хотя и смутно, неотделимость мира от познания, «пока не собьются на точку зрения наивного реализма, или пока школьные учебники не навяжут им сознательного догматизма и не приучат их соответственным образом истолковывать опыт».[7]

Вера в материализм объявляется Лапшиным одной из разновидностей так называемой «трусости мышления».[8] Материалисты полагают, что, утратив догматическую веру в независимую от сознания реальность бытия, человек потеряет нечто ценное. Не убеждение в логической несостоятельности идеализма, а мнимый страх потерять нечто ценное заставляет отдавать предпочтение материализму. Как видно, Лапшин пытается причины распространения материалистического мировоззрения свести к субъективным психологическим причинам.

Критикуя Канта справа, Лапшин считает факт существования вещи в себе проблематичным. Свою точку зрения он формулирует в лаконичной формуле: «... вещам в себе нет места в обиходе нашей мысли».[9] Постановка вопроса о реальности или нереальности вещи в себе, по убеждению Лапшина, нелепа, а тот, кто этого не понимает, — запутывается в «схоластической диалектике».

Вопрос о вещи в себе тесно сросся с проблемами «практической философии». Несоответствие между действительностью и мечтой, замечает Лапшин, между тем, что есть, и тем, что должно быть, приводит к удвоению действительности, к вещи в себе. Это «ограничительное понятие», эта «фикция» мысли издавна сделалась тем экраном, на котором волшебный фонарь человеческого духа проецирует свои идеалы, свои мечты о высшей, светлой, совершенной действительности, об умопостигаемом мире, в котором окончательно воплощен идеал красоты, истины и святости.[10]

Лапшин пытается обойти решение основного вопроса философии и найти нечто среднее между материализмом и идеализмом, «третью» возможность для трансцендентального идеализма, «не высказывать о реальности объектов восприятий ни утверждений, ни отрицания».[11] «Критицизм, — писал Лапшин, — строго говоря, вовсе не есть ни идеализм, ни реализм, ибо в нем понятия духа и материи, субъекта и объекта, мышления и бытия соотносительны».[12] С критической точки зрения «нет никакого дуализма природы и духа».[13]

---

[7] Там же, стр. 68.
[8] См. там же, стр. 271 и сл.
[9] Там же, стр. 204.
[10] См. там же, стр. 206.
[11] Там же, стр. 166.
[12] Там же, стр. 196.
[13] Там же, стр. 197.

Итак, ни материализм, ни идеализм, а нечто третье. Но это третье направление на поверку оказывается идеализмом и не может не оказаться ничем иным. Попытка «подняться выше» двух коренных направлений в философии, найти нечто третье не содержит в себе ничего, кроме «примиренческого шарлатанства» (В. И. Ленин).

Третьим представителем академического неокантианства был Г. И. Челпанов. Среди русских неокантианцев Челпанов занимает особое место. Свою философию он называет идеально-реалистической. Челпанов ближе к Канту, чем Введенский и Лапшин, более ортодоксален. Но в целом философия Канта его не удовлетворяет, и он вносит в нее существенные поправки. Философия Челпанова — своеобразное сочетание кантианства с субъективно-идеалистическим направлением Беркли—Маха.[14]

В первой части работы «Проблема восприятия пространства. . .» Челпанов довольно подробно рассматривает постановку и различные решения проблемы пространства в истории философии, во второй части дает собственный ответ на вопрос о сущности пространства. Во «Введении в философию» излагаются вопросы о предмете, методе философии, ее месте среди других наук, анализируются основные идеалистические направления второй половины XIX — начала XX веков. В книге обсуждаются вопросы онтологии, гносеологии, этики, большое место занимает критика материализма. Работа «Мозг и душа» посвящена в основном критике материализма. Кроме этих работ перу Челпанова принадлежат многочисленные статьи, обзоры литературы по вопросам философии, психологии, логики, ряд рецензий.

Для философской позиции Челпанова характерна острая неприязнь к материализму. По количеству страниц, посвященных критике материализма, Челпанову принадлежит пальма первенства среди русских неокантианцев.

Критику материализма Челпанов ведет по двум основным направлениям. Он критикует материалистов за признание объективности («реальности», по его терминологии) внешнего мира, а также за то, что они считают сознание («духовное», «психическое») вторичным, производным от материи.

Одна из форм материализма, по Челпанову, — наивный реализм, который создается сознанием, чуждым философии, философской теории. Оно без всякой критики, с полной уверенностью допускает, что вне сознания, вне субъекта существуют вещи, воздействующие на субъект и его сознание. Для наивного реализма нет никакой разницы между вещами внешнего мира и тем, что находится в сознании. Сознание — своего рода зеркало, в котором отражается внешний мир.

---

[14] Основные труды Г. Челпанова: Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев. Ч. I — 1896, ч. II — 1904; Мозг и душа. Киев, 1906, 3-е издание; Введение в философию. М., 1910, 4-е издание.

Точку зрения наивного реализма Челпанов критикует, прибегая к давно известному в истории философии доказательству субъективности так называемых «вторичных качеств». По мнению Челпанова, ощущение есть результат воздействия материальных частиц на органы чувств, но этот результат не зависит ни от того, что воздействует, ни от характера и способа воздействия, а зависит от устройства чувственного аппарата, который всегда реагирует однозначно. «Если бы у нас не было бы глаза с сетчаткой, устроенной определенным образом,— пишет Челпанов, — не было бы уха, осязательного аппарата и т. п., то таких чувственных качеств, как цвет, звук, шероховатость и т. п., совсем не существовало бы».[15]

Как видно, Челпанов критикует наивный реализм с позиций берклианства. Новое, что он использует в критике, это — аргументация от физиологического идеализма Мюллера—Гельмгольца (закон специфической энергии органов чувств).

Однако выводов последовательно берклианского, субъективно-идеалистического и солипсистского толка Челпанов не делает. Он признает наличие некоторой объективной причины как источника ощущений. Но так как ощущения не сходны с порождающими их объективными причинами и не могут соответствовать тем вещам, которые их вызывают, остается признать, что ощущения — лишь символы этих вещей. Есть огромное различие, подчеркивает Челпанов, между содержанием наших представлений и вызывающими их причинами. Можно утверждать, что существуют вещи сами по себе и вещи, какими они являются в нашем познании.

Для того чтобы объяснить процесс познания, необходимо допустить что существует нечто, находящееся вне сознания. Это «нечто» Челпанов называет трансцендентным или транссубъективным. Оно не есть совокупность определенных качеств, как, например, утверждают сторонники имманентной школы. «Нечто» не обладает ни качеством, ни свойством, ни атрибутами, ни модусами. Мы можем лишь утверждать, что «нечто» существует объективно и ему присуща функция воздействия. «Нечто», или вещь в себе, не есть, как это утверждают неокантианцы (Челпанов называет их трансцендентальными идеалистами), «сумма представлений, связанных по известному правилу» (Виндельбанд). Совокупность ощущений, связанных по известному правилу, есть предмет, и в этом трансцендентальные идеалисты правы, но есть еще нечто, что вызывает эту совокупность ощущений.

Отрицая наличие трансцендентного, невозможно объяснить, почему в одном случае применяется одна форма связи, а в другом — иная. Почему в одном случае применяется форма или категория причинности, а в другом — субстанциальности и т. п. По мнению Челпанова, объяснить применение в каждом отдель-

---

[15] Г. Челпанов. Введение в философию, стр. 67.

ном случае определеной формы или категории возможно исходя из наличия двух факторов: сознания и чего-то трансцендентного.

Как видно, критикуя наивный реализм за его представление о сходстве между ощущением и предметом, Челпанов в своеобразной форме реконструирует основные положения философии Канта.

Челпанов подвергает критике точку зрения материалистов, согласно которой пространство и время как понятия или категории ума есть отражение объективной реальности. По мнению Челпанова, такое допущение совершенно неверно. Пространство и время априорны, они суть понятия, представляющие необходимое логическое условие, предпосылку познания вообще. Так же априорно понятие причинности.

Таким образом, Челпанов, так же как и Кант, разрывает явление и вещь в себе, мир феноменов и мир ноуменов. «Идеально-реалистической» философии Челпанова присущи все пороки кантовской системы и прежде всего идеализм, агностицизм, формализм, дуализм, метафизика.

Вторая линия критики Челпановым материализма — это критика материалистического решения проблемы сознания.

В истории материалистических учений, пишет он, можно выделить пять основных решений проблемы сознания, выраженных в следующих формулах: мысль есть движение материальных частиц; мысль есть свойство материи; мысль есть свойство организованной материи; мысль есть выделение мозга; мысль есть продукт движения материальных частиц.[16]

Первая формула выражает точку зрения древних материалистов: Демокрита, Эпикура, Лукреция, для которых сознание есть не что иное, как движение материальных частиц — атомов. Вторая формула выражает точку зрения французских материалистов, а именно Ламметри и Гольбаха. У материалистов же, в частности у Кабаниса, есть формула, гласящая, что «мысль есть выделение мозга». Философия XIX века чего-либо нового по сравнению с положениями французского материализма не дает. Молешотт, Фохт, Бюхнер повторяют идеи французских материалистов.

В этой схеме обращает на себя внимание полное отсутствие исторического подхода к решению проблемы. Последним словом материализма для Челпанова являются положения вульгарного материализма Молешотта, Фохта, Бюхнера.

Сведя всю историю материалистического решения проблемы сознания к нескольким формулам, Челпанов делает общий вывод: материалисты или отвергают существование психического, или отождествляют психическое с материальным, или считают психическое продуктом материального. Ни одно из этих решений проблемы его не удовлетворяет, так как все свои доказательства

---

[16] См. там же, стр. 143 и сл.

материализм, по мнению Челпанова, основывает на отождествлении физического с психическим.

Челпанов утверждает, что все три приведенных решения проблемы сущности сознания неверны. Он не видит и не хочет видеть исторического аспекта в решении данной проблемы. Для него одинаково ложны, и только ложны, и решения Демокрита, и французских материалистов, и вульгарных материалистов. Никакого поступательного движения мысли в решении данной проблемы для Челпанова не существует. Он смешивает воедино и идеи Демокрита, имеющие огромное значение для развития философии, для решения проблемы сущности сознания, и ненаучные, реакционные положения вульгарных материалистов.

Цель оправдывает средства. Такой метод исследования дает возможность Челпанову прийти к выводу о том, что материалисты всегда все свои доказательства в решении проблемы сознания основывают на отождествлении физического и психического.

История материализма опровергает вывод Челпанова. Не будем приводить доказательства, они известны. Однако заметим, что для материалистов всегда было характерно стремление не только доказать, что идеальное (психическое) есть часть, продукт, свойство материального, но и вскрыть специфику идеального (психического), его отличие от материального, показать особую, материальную основу этих специфических свойств. В истории философии эти задачи решались по-разному, и подход к ним не может быть сведен к однозначной формуле. Так, если для Демокрита носителем идеального (психического) являются атомы, но особые, со специфическими свойствами (подвижность, округлость) атомы огня, то для Дидро идеальное (психическое) есть продукт развития материи, свойства которого отличны от породившего его материального.

Приписав материализму отождествление психического и физического, Челпанов, естественно, довольно легко опровергает это положение, показывая коренное отличие психического от физического.

Для доказательства отличия психического от физического Челпанов приводит аргументацию, которая не раз приводилась в истории философии: мысль о предмете не есть сам предмет, к мысли не приложим предикат протяженности; мысль не есть движение частиц мозга и т. д. и т. п. Но верная по существу выдвигаемых положений аргументация Челпанова в данном случае не достигает цели. Она поражает уже сраженного противника — метафизический и вульгарный материализм. Против диалектического материализма она бессильна.

Ярко характеризует философскую позицию Челпанова его критика формул материализма: мышление есть свойство материи, и мысль есть продукт движения материальных частиц. Чел-

панов вынужден признать, что в данных формулах психическое с материальным не отождествляется, что заставляет его резко изменить характер критики. Апеллировать к тезису об отличии психического от материального здесь нет основания. В определении понятий «мышление» и «материя» у Челпанова в данном случае нет расхождений со своими противниками — материалистами. Поэтому Челпанов, разбирая первую формулу, критикует понятие «свойство» с позиций субъективного идеализма.

Он доказывает, что «свойство» не есть что-то реальное. Этим термином обозначаются мыслимые отношения между вещами. «Свойство» — форма, закон мышления. Материя не имеет и не может иметь каких-либо реальных свойств. А раз так, то мышление не может быть свойством материи, так как мышление есть реальность, непосредственно нами воспринимаемая. Следовательно, нельзя считать мысль свойством материи.

Нетрудно почувствовать в этом софизме Челпанова привкус юмизма.

Наиболее трудным для опровержения «идеалисту-реалисту» представляется вторая формула: мысль есть продукт движения материальных частиц. Что значит, спрашивает Челпанов, положение, согласно которому мысль есть продукт движения материальных частиц? Это значит, отвечает он, что из движения материальных частиц возникает психическое. Возникнув, оно может быть либо материальным, либо отличным от материального. Если допустить, что психическое имеет характер физического, то ни о каком возникновении психического не может быть и речи. Если допустить, что возникшее психическое не материально, то непонятно, как это может быть, ибо превращение материального в нематериальное противоречит закону сохранения материи. Следовательно, делает вывод Челпанов, данное утверждение материалистов неверно, и необходимо признать, что из материи нельзя вывести психическое.

Хитросплетения рассуждений Челпанова ровным счетом ничего не доказывают. Как заправский софист, он жонглирует понятиями, тщетно пытаясь опровергнуть материализм и науку. Столь развернутое и обширное опровержение материализма понадобилось Челпанову для того, чтобы доказать истинность «идеально-реалистической» философии, которая утверждает одновременное и равноправное существование двух начал — реального бытия и познающего субъекта.[17] Идеально-реалистическая философия Челпанова оказывается в действительности идеализмом, слегка прикрытым словесной мишурой, еще одной несостоятельной попыткой обойти решение основного вопроса философии.

---

[17] «Мы творим наше познание при помощи форм нашей мысли и верим, что ему в действительности соответствует мир, который нами создан» (Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II, стр. 429).

«РУССКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО» КРИТИЦИЗМА

Введенский и Лапшин не только «развивали» критицизм. Они пытались доказать истинность его основных положений совершенно самостоятельным, не зависимым от Канта способом. «... Критицизм, — писал Введенский, — очень легко может быть доказан посредством рассмотрения способа действия логических законов мышления».[18] Суть рассуждения Введенского такова.

Математику и естествознание позволительно считать знанием лишь при условии, что в этих науках возможно пользоваться умозаключениями. Что же касается метафизики, или учения об истинном бытии, т. е. о вещах в себе, то знание о них возможно было бы только такое, которое доставляется умозаключениями.

Но умозаключения обусловлены логическими законами мышления. Поэтому, если мы хотим выяснить, при каких условиях позволительно считать знанием математику и естествознание и не таковы ли эти условия, что они делают решительно непозволительным считать знанием метафизику, то следует рассмотреть логические законы мышления по способу их действия.

Рассматривая способ действия законов мышления, Введенский утверждает, что закон исключенного третьего и закон тождества можно считать естественными законами, а закон достаточного основания — нормативным. Сложнее обстоит дело, по мнению Введенского, с законом противоречия. С одной стороны, он кажется чисто естественным законом, потому что мы не в силах представить себе противоречие осуществленным. С другой стороны, этот закон кажется нормативным, так как нам приходится стараться избегать противоречия. Таким образом выходит, что закон противоречия — и естественный, и нормативный.

Чтобы объяснить это затруднение, Введенский устанавливает различие между представлением и мышлением: мы можем мыслить ясно то, что не в силах представить (можно мыслить четырехмерное пространство, но представить его себе нельзя). Из этого различия следует очень важный для Введенского вывод. Если мышлению доступно то, что решительно не доступно представлению, то естественный закон представлений не обязательно должен быть законом мышления. Закон противоречия — естественный закон представления, но для мышления он — нормативный. Противоречие не представимо, но мыслимо. Коль скоро это положение считать доказанным, то из него следуют важные гносеологические выводы. Наше знание невозможно без умозаключений, продолжает Введенский, но они позволительны и уместны,

---

[18] А. И. Введенский. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909, стр. 5. — Русские буржуазные историки философии считали, что именно в этой статье ярко проявилась «оригинальность» и «самостоятельность» Введенского в доказательстве истинности критицизма (см. например: С. Грузенберг. Очерки современной русской философии. СПб., 1911, стр. 27 и сл.).

только если мы доверяем закону противоречия. Если мы умозаключаем о своих представлениях, то мы вправе опираться на закон противоречия, если же мы начинаем умозаключать о вещах в себе, о предметах, которые по своему понятию не могут считаться представлениями, то нам приходится опираться на закон противоречия, господство которого над этими предметами не может быть доказано. Поэтому наши умозаключения о вещах в себе не могут иметь никакого обязательного значения.

Следовательно, вещь в себе непознаваема, как непознаваемо и то, существует она или нет, а метафизика как учение о вещах в себе невозможна в виде знания или науки. И если мы хотим считать математику и естествознание знанием, то обязаны считать все изучаемые ими предметы всего лишь нашими представлениями о вещах.[19] Таков ход рассуждений и таковы выводы Введенского.

Эти рассуждения ложны от начала и до конца. Ложно принимаемое за исходный тезис разделение логических законов мышления на естественные и нормативные. Введенский не в состоянии ни понять сущности логических законов мышления, ни проследить их генезиса. Естественно, что весь ход его рассуждений, построенный на неверной посылке, приводит к ложному выводу. Софизм Введенского состоит в том, что он ведет свое доказательство в границах основоположений кантианства, т. е. опирается на положения, которые не являются истинными.

Лапшин, следуя за Введенским, задался целью несколько поиному обосновать критицизм. Он пытается разрешить следующую проблему: возможно ли пользоваться законами мышления помимо всяких данных теории познания (имеется в виду кантовская теория познания) и распространять их на вещь в себе. Для решения этой проблемы Лапшин обращается к теории познания Канта, прослеживая конкретные формы связи между законами мышления и формами познания.

Кант, замечает Лапшин, расположил законы человеческого познания как бы в три этажа: верхний этаж занимают законы формальной логики, средний этаж — законы трансцендентальной логики (категории), нижний этаж — законы трансцендентальной эстетики (формы интуиции — пространство и время). Фундамент здания — ощущения, содержание опыта.

Если обозначить законы мышления через S, категории через K, формы интуиции через F и чувственное содержание опыта через E, E_1, E_2 (так как содержание опыта представляет собой переменную величину), то задача исследования сводится к тому, чтобы выяснить, представляет ли всякое состояние сознания со-

---

[19] Более подробно приведенное рассуждение развивается Введенским в книге «Логика, как часть теории познания», в разделе с несколько претенциозным названием: «Логицизм А. И. Введенского или русское доказательство невозможности метафизики в виде знания» (см.: А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. СПб., 1917, стр. 307 и сл.).

единение всех этих элементов или нет. В последнем случае можно предположить: во-первых, что состояния сознания могут быть чистыми ощущениями E, E_1, E_2, не подчиненными ни законам мышления, ни категориям, ни формам интуиции; во-вторых, что формы интуиции реально отделимы от ощущений; в-третьих, что actus purus мысли реально отделимы от форм интуиции и ощущений, но подчинены категориям и законам мысли; в-четвертых, что actus purissimus мышления представляют процессы мышления, подчиненные его законам, но абсолютно не зависящие ни от ощущений, ни от форм интуиции, ни от категорий.

Детальное рассмотрение этих четырех предположений, собственно, и составляет содержание довольно объемистого труда Лапшина «Законы мышления и формы познания».

Уже в самой постановке проблемы виден догматический, антиисторический подход Лапшина к ее решению. Он с порога отрицает самую возможность решить задачу в историческом плане, ибо это в корне подорвало бы его исходные кантианские позиции. Лапшин с иронией пишет о метафизиках XVIII столетия (например, Кондильяке), которые, играя чистыми ощущениями, как костяшками домино, слагали из них по произволу «высшие состояния сознания». Занимательная история о том, что из абсолютной бессознательности веплыло сознание, замечает Лапшин, представляет собой от начала до конца невинную философскую мистификацию.

Однако стрелы иронии Лапшина не попадают в цель. Лапшин не понимает, что постановка Кондильяком вопроса о происхождении сознания в историческом плане даже при всей ограниченности, метафизичности его решения сыграла в истории философии положительную роль, в то время как сам характер постановки проблемы Лапшиным, формализм и антиисторизм его метода заранее определяют бесплодность его научных изысканий.

Следуя за Кантом, Лапшин утверждает, что ощущения неотделимы от форм созерцания (интуиции), так как наше самонаблюдение не дает возможности установить наличие непротяженных и вневременных ощущений. Так же неотделимы ощущения от категорий качества, количества и от так называемых категорий отношения — причинности, субстанциальности и взаимодействия. Неотделимы они и от единства самосознания. Существование чистых ощущений вне форм созерцания, категорий и единства самосознания невозможно.

Рассматривая второе предположение, Лапшин приходит к выводу о том, что пространство и время неотделимы от чувственного содержания опыта. «Дополняя» и «развивая» идеи Канта, он утверждает, что пространство и время — не формы чистого созерцания, а только понятия, категории мысли, которые никогда не даны в созерцании.

Останавливаясь на двух последних предположениях, Лап-

шин, в полном согласии с Кантом, придает категориям субъективное значение основных условий самого существования мира-представления. Область применения их — опыт, но и самый опыт мыслим лишь при наличии категорий. Только в этом случае категории приобретают аподиктически достоверное значение «объективных законов мира-представления».

Переходя к доказательству своего основного теоретического положения — законы мысли неотделимы от *KFE,* Лапшин подчеркивает, что «я» есть простое логическое единство сознания, простое указание на то, что мир для меня — мое представление. Единство самосознания, заключающееся в способности отождествлять разнородный состав сознания в одном понятии, является основой для закона тождества. Невозможность приписывать и не приписывать себе в одно и то же время известное состояние сознания есть условие для допущения закона противоречия. Законы мысли опираются не только на единство самосознания, они зависят и от категорий. Так, например, законы мысли опираются на синтез отождествления и различения и, следовательно, зависят от категории качества. Аналитические суждения и законы мысли, на которые они опираются, неотделимы от категории количества, от пространственной интуиции, от аксиомы времени. Законы мысли необходимо связаны с категориями причинности, субстанциальности и т. д. и т. п.

Эти рассуждения, по мнению Лапшина, доказывают, что формы созерцания, категории, единство самосознания необходимо обусловливают самое существование законов мысли. Отсюда, по Лапшину, следует два важных вывода: во-первых, тот, кто отвергает значение критической теории, тем самым лишает себя права ссылаться на законы формальной логики; во-вторых, неизвестно, приложимы ли законы мысли, опирающиеся на категории, формы созерцания и ощущения, к вещам в себе.

Не вдаваясь в подробности, укажем на основной порок рассуждений Лапшина. Он, подобно Введенскому, допускает ошибку, известную в логике под названием petitio principii. Лапшин строит свои доказательства на основоположениях критицизма, считая их абсолютно правильными, и забывает о том, что эти основоположения сами нуждаются в доказательстве. Идеалистические шоры критицизма делают «критика» Лапшина твердокаменным догматиком, слепо убежденным в истинности критической философии.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА — ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ

Для философов-идеалистов конца XIX — начала XX веков, как отмечал В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм», было характерно, во-первых, стремление «обойти» основной вопрос философии, подняться «выше» крайностей мате-

риализма и идеализма, преодолеть «односторонность» и первого, и второго направления и, во-вторых, стремление ограничить предмет философии «теорией познания», толкуемой в духе идеалистического агностицизма.

Эти черты, характерные для многочисленных идеалистических систем конца XIX — начала XX веков, присущи и русскому неокантианству.

Философия, утверждали русские неокантианцы, прежде всего — мировоззрение или, говоря иначе, совокупность ответов, возбуждаемых вопросом о смысле существования человека. Каково положение человека во вселенной; каково строение вселенной; какова сущность и первооснова вещей, образующих вселенную; какова природа человека: только лишь телесная, так что душа — лишь видимость, или же он состоит из души и тела, или же, наконец, он только духовное существо, так что и тело, и все материальное представляет одну видимость? Вот те вопросы, на которые, по мнению Введенского, отвечает мировоззрение. Идеальная цель философии, замечает Челпанов, — разрешение конечных проблем бытия.

Но философия, подчеркивают неокантианцы, есть система научно разработанного мировоззрения, и в этом ее отличие от религиозного и поэтического мировосприятия. С этим утверждением, в его общей форме вполне правильным, нельзя не согласиться. Но в правильное по форме высказывание неокантианцы вкладывали глубоко ошибочное содержание.

Выясняя, чем определяется научность философии как мировоззрения, русские неокантианцы делали вывод: системой научного мировоззрения философия становится лишь тогда, когда она опирается на особую науку—теорию познания. Только в этом случае философия перестает быть простым, хотя бы и систематизированным, объединением выводов, добываемых другими науками.

Каковы задачи теории познания? В общем, по мнению русских неокантианцев, эти задачи сводятся к критическому изучению познания и всех воззрений и к объединению добытых критикой результатов в стройную, органически связанную систему, имеющую по возможности достоверный характер. Само же критическое изучение включает в себя такие моменты, как разложение всех похожих на познание воззрений на простые элементы, выделение среди них таких элементов, благодаря которым познание принимает несомненно достоверный характер, обследование предмета достоверности каждого отдельного вида познания, классификация различных видов воззрений и обнаружение их связи как с основными принципами, так и друг с другом.[20]

Совокупность этих задач философии дает возможность опре-

---

[20] См.: А. И. Введенский. Введение в философию. Лекции, прочитанные в 1890 году студентам СПб. университета. СПб., литограф. запись, без года издания, стр. 14 и сл.

делить ее как систему научно разработанного мировоззрения, основанного на теории познания и ее выводах.

Чтобы создать философию как научно разработанное мировоззрение, требуется, по мнению русских неокантианцев, решить еще одну входящую в теорию познания задачу: выяснить условия, благодаря которым становится возможным бесспорное знание, и в зависимости от этого установить границу, до которой может простираться какое бы то ни было знание и за которой открывается область одинаково недоказуемых мнений. Это — основная задача теории познания, ибо только благодаря постановке вопроса о границах знания гносеология приобретает философское значение.

Как мы видим, русские неокантианцы сводят предмет философии к теории познания, а задачи последней — к выяснению границ знания.[21] С их точки зрения, постановка вопроса о философии как о системе научно разработанного мировоззрения возможна лишь при заранее, a priori установленных границах знания.

Стремясь придать своей философии наукообразный характер, они усиленно подчеркивали, что философия как система научно разработанного мировоззрения предполагает использование результатов, добытых наукой. Введенский, например, указывал на троякого рода связь философии с естествознанием: во-первых, каждая наука представляет собой один из фактов познавательной деятельности, и в этом смысле наука является объектом философии; во-вторых, для построения научного мировоззрения философия берет данные естественных наук; в-третьих, философия вносит поправки в выводы других наук. Челпанов прямо говорит о том, что было бы ошибкой пытаться построить философскую систему без каких-либо научных данных.

Но связь философии и естествознания у русских неокантианцев носит чисто внешний, формальный характер. Данные естествознания как бы подвергаются переработке, переосмыслению с точки зрения теории познания, которая определяет и истинность принципов естествознания, и границы этой науки. Русские неокантианцы критиковали философов-метафизиков за то, что те создавали искусственные системы, подгоняя под их рамки данные естествознания. Но и сами они оказались в роли незадачливых метафизиков, ибо и в их философии истинность принципов и границ естественных наук заранее определяется теорией познания. «... Философия, — писал Введенский, — неизбежно руководит всем нашим познанием и направляет его к достоверности, а сверх того изучает то, что оставляется в стороне другими науками — само познание и состав опыта».[22]

---

[21] «Исследование того, что наш ум может познавать по своей природе, и есть задача той философской дисциплины, которая называется теорией познания» (Г. Челпанов. Введение в философию, стр. 15).

[22] А. И. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1. СПб., 1888, стр. 97.

Особенно много внимания русские неокантианцы уделяли выяснению характера взаимоотношений между философией, логикой и психологией.

Связь философии с логикой, по их мнению, самая непосредственная. Философия как теория познания выясняет условия знания и его границы, но в числе условий знания на первом месте стоит правильность мышления. Естественно, что задача теории познания в этом случае сводится к выяснению условий правильного мышления. Теория познания должна быть прежде всего логикой. Логика образует часть теории познания, неразрывно связанную с ней. Обычное выделение логики в отдельную дисциплину, замечает Введенский, искусственно, и делается ради удобства ее изучения.

Несколько иное взаимоотношение между философией и психологией. Психология — философская наука. Она изучает в числе других психических (душевных) явлений и мышление, но изучает его просто как один из фактов психической (душевной) жизни. Оценка правильности или неправильности мышления как орудия для приобретения знания не входит в компетенцию психологии. В отличие от теории познания, которая главным образом интересуется условиями и предпосылками научного познания, психология ставит себе целью лишь описать, каким образом совершаются психологические явления, как возникает и развивается то или иное умственное построение.

Таким образом, и логика, и психология — философские науки, входящие в общий объем критической философии.

Предмет и задачи критической философии как теории познания неразрывно связаны с определенным методом. Специфические задачи порождают и специфический метод исследования, что особенно резко подчеркивается Введенским. Чтобы определить границы познания, говорит он, необходимо определить все априорные понятия, создать стройную систему их, ибо в априорных понятиях зафиксированы формы и законы, без которых нет познания. В выведении системы априорных понятий, замечает Введенский, большую роль может сыграть диалектический метод, введенный в новую философию Фихте и применяемый главным образом Гегелем. Но метод Гегеля и его применение Введенский понимает весьма своеобразно: в изолированной априорной идее или в изолированной группе идей должны оказаться внутренние противоречия, так как априорные идеи логически связаны с основным законом сознания, а потому и между собой. Беря их в отдельности, мы нарушаем их логическую связь и тем самым вносим в них противоречия. Все априорные идеи, продолжает Введенский, содержатся в основном законе сознания, одной из сторон которого служит невозможность, а потому и отсутствие в сознании противоречия. Если в сознании нет какой-либо априорной идеи или нарушена связь идей, то нарушен основной закон сознания, имеется противоречие. Восстановление связи априор-

ных идей приведет к тому, что противоречие исчезнет, сгладится. Разрешая противоречия в сознании, возможно определить все априорные идеи.

Из рассуждения Введенского видно, что действительное содержание метода Гегеля остается для него за семью печатями. Он превращает метод Гегеля в формально-логический, основным требованием которого является недопустимость противоречия в мышлении.[23]

Лапшин не рассматривает подробно вопроса о методе открытия новых априорных форм. Но то обстоятельство, что человечество, мыслившее всегда по одним и тем же априорным формам, выработало их в сознательные понятия лишь медленным апостериорным путем, свидетельствует, по его мнению, в пользу возможности открытия в будущем новых априорных форм, которые не выработаны еще в сознательные понятия.

Челпанов вопрос о методе решает несколько иначе. Для него метод познания философии ничем не отличается от метода других наук. Несмотря на то, что главные вопросы философии имеют своим предметом сверхчувственные объекты, возможен лишь один способ познания — познание при помощи опыта и наблюдения.

Определив предмет и метод философии, русские неокантианцы формулируют цели и задачи ее, которые для них, естественно, определяются двумя функциями философии — мировоззрением и теорией познания. Как мировоззрение, философия дает правильный взгляд на мир. Как теория познания, она гарантирует истинность мировоззрения.

Философия как мировоззрение выполняет определенную социальную функцию, являясь основой жизнепонимания, руководительницей жизни. Будучи теорией познания, философия дает возможность разграничить знание и веру, метафизические убеждения от научного знания. Такое разграничение, как подчеркивает Введенский, нужно не для того, чтобы ослабить метафизические убеждения, а для того, чтобы расчистить почву для нравственно-обязательного отношения к ним. Человечество очень много настрадалось от отождествления твердых убеждений и знания, сетует либерал Введенский. Инквизиция, религиозные войны — примеры тому. И чем сильнее принцип государственности, тем обязательнее строго различать знание и веру, ибо государство вправе принуждать подданных к выполнению требований, вытекающих только из «знания», а не из «веры».

---

[23] Эта оценка метода Гегеля дана Введенским в работе «Опыт построения теории на принципах критической философии» (ч. 1), опубликованной в 1888 году. Несколько позднее, в 1909 году, он высказывался о методе Гегеля более определенно: «...диалектический метод Гегеля вовсе не оправдал на деле своей пригодности к расширению нашего знания и не дал ничего общеобязательного...» (А. И. Введенский. Новое и легкое доказательство философского критицизма, стр. 22).

Высшим принципом критической философии, подчеркивали русские неокантианцы, является принцип всепонятности, логичности мышления, в чем выражается стремление духа к мировоззрению, свободному от логических противоречий. Критической философии присуща эта свобода от внутренних противоречий, и достигается она «лишь путем величайших усилий мысли, путем многолетнего, упорного, страстно-вдумчивого изучения законов познающего духа и познаваемой им действительности».[24]

Определение русскими неокантианцами предмета философии ненаучно и страдает многочисленными пороками. Будучи идеалистами и метафизиками, они сводят предмет философии к формальному выяснению границ знания. Они не замечают, что всякая попытка заранее установить какие-либо границы знания обречена на неудачу.

Критикуя точку зрения неокантианцев на предмет философии, Ф. Энгельс в «Диалектике природы» писал: «Чтобы знать, что̀ наше мышление способно постичь, совершенно не нужно через сто лет после Канта стремиться к определению границ мышления из критики разума, из исследования орудия познания... То, что̀ наше мышление способно постичь, мы видим скорее из того, что̀ оно уже постигло и еще ежедневно постигает. А этого вполне достаточно как в смысле количества, так и в смысле качества».[25]

Пытаясь установить формальные границы знания, русские неокантианцы рассматривали знание вне отношения к тому, что оно отражает. И это не случайно. Только такой подход позволяет обойти в определении предмета философии ее основной вопрос и свести задачи философии к формальному выяснению достоверности знания и его границ.

Русские неокантианцы отрицали развитие теоретического мышления и провозглашали возможность установить незыблемые и формальные границы знания и столь же резко разграничить знание от незнания. Реальный диалектический процесс познания, в котором из незнания возникает знание, они игнорируют. Им недоступно понимание теоретического мышления как исторического продукта, принимающего в различные времена различное содержание, а науки о мышлении как исторической науки, науки об историческом, диалектическом по существу развитии человеческого мышления.

Теория познания русских неокантианцев — законченная метафизическая система, под которую подгоняется содержание наук. Поскольку истинность последнего определяется не практикой, а теорией познания, провозглашаемое ими единство и связь философии с наукой на деле оказывается не чем иным, как полной зависимостью науки от теории познания.

---

[24] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 201.
[25] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 554—555.

Глава II

КРИТИКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА

СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ТОЖДЕСТВО ОБЪЕКТА И СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ

Субъектом познания у русских неокантианцев является человек, личность, индивидуум или «Я». Что же такое «Я» как субъект познания? «Я» прежде всего несомненно по своему существованию, но несомненно как «сознание». Применив декартовский метод сомнения, пишет Введенский, можно с полной очевидностью показать, что в каждом «сомнении мы находим сознание своего сомнения или — что то же — свое Я».[1] Столь же несомненны и акты сознания, т. е. «Я» несомненно сознает себя видящим, слышащим и т. д. и т. д. Для Лапшина существование «Я» обнаруживается вместе с фактом существования центра внимания (Blickpunct'a) в сознании, объединяющая деятельность которого выявляет абсолютную тождественность элементов содержания всей сферы сознания.

Сознание своего «Я» и познание вообще невозможны без единства сознания, составляющего основу всякого познания. Единство сознания, по мнению Лапшина, имеется и у животных. Но у них нет мысли о единстве сознания и о необходимых законах его. В этом смысле самосознание возникает тогда, когда субъект подмечает единство всех элементов своего сознания и начинает его мыслить как понятие. «Я», утверждает Лапшин, есть «логическая форма тождества сознания, единство всех его элементов априорных и апостериорных ... простое логическое единство моего сознания — всецело его субъективность и больше ничего».[2] «Я» — пустая форма познания, к которой неприменимы определения субстанции, силы, протяженности. По Челпанову, «Я» как субъект познания характеризуется единством самосознания и тождеством личности, тождеством «Я».[3]

---

[1] А. И. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1. СПб., 1888, стр. 2.

[2] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906, стр. 72.

[3] См.: Г. Челпанов. Мозг и душа. Киев, 1906, стр. 346 и сл.

Русские неокантианцы рассматривают субъект познания с точки зрения формальных условий возможности знания. Такими условиями являются наличие сознания в форме самосознания и его тождество как логическое единство элементов сознания. Реальный субъект познания — человек, его происхождение, вопрос о возникновении сознания оказывается вне сферы внимания русских неокантианцев. Для них эти вопросы принципиально неразрешимы.

«Я», или сознание, немыслимо без наличия в нем так называемых априорных элементов или идей. Априорные идеи находятся в сознании и составляют неизбежную форму его деятельности. Априорные элементы логически неотделимы от сознания. Неотделимость априорных идей от сознания объясняется тем, что без них сознание приходило бы к внутреннему противоречию, в то время как оно подчинено закону невозможности противоречия. Реальность же априорных идей вытекает из их понятия, как форм сознания: все сознается и не иначе, как только в формах априорных идей. В иных формах сознание оказывается логически невозможным.[4]

Априорные идеи могут быть двух видов: понятия (причинность и действие, субстанция, «Я» и т. д.) и представления (пространство и время). Основные идеи априорных понятий называются категориями.

Коль скоро эти формы априорны, то вопрос об их происхождении, развитии, с точки зрения русских неокантианцев, лишен всякого смысла. Говорить о «развитии» априорных идей можно лишь в определенном значении этого слова. «Кант принимает эволюцию форм познания в виде постепенной выработки их в сознательные законы ума из представлений, в которых эти формы имеются налицо, но не выработаны в понятия априорных форм...»[5] Кант у русских неокантианцев не нативист, не генетист, а сторонник так называемого виртуального априоризма, для которого «эволюция» (например, форм пространства и времени) сводится к постепенному осознанию последовательных и сосуществующих душевных состояний. Точку зрения виртуального априоризма русские неокантианцы считают вполне правильной. Тем самым они отрицают развитие категорий познания.[6]

---

[4] «Априорные идеи нашего сознания — пишет Введенский, — как бы переходят на сознаваемые объекты. Вот эта-то черта обозначается названием трансцендентальной». В примечании Введенский замечает: «Строго говоря, они не переходят, а, напротив, наши субъективные продукты, например ощущения, производятся нами в такой связи или в таких формах, в каких единственно мы их можем сознавать» (А. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1, стр. 39).

[5] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 26.

[6] Заметим, что Челпанов несколько иначе решает вопрос: «... если бы мы были, — пишет он, — поставлены в необходимость определить, к кому Кант стоит ближе: к нативистам или генетистам, то мне кажется, что его можно было бы отождествить скорее с генетистами, чем с современными нативистами». Челпанов не согласен, например, с положением Лапшина, вы-

Но сознание и априорные идеи, подчеркивают они, предполагают наличие определенного содержания, которое проецируется в этих формах. Содержание сознания дается опытом и представляет собой логически организованную форму «ощущения».

Что же подразумевают русские неокантианцы под «опытом» и «ощущением»? Эти категории толкуются следующим образом. Ощущение — субъективное, чисто психическое, душевное состояние. В понятии ощущения можно мыслить лишь качество и силу, с которой это качество ощущается. Никакого объективного содержания в смысле отражения качеств внешних предметов ощущения не дают и давать не могут, так как нет ничего реально, объективно существующего. Убеждение, что внешний мир существует объективно, что восприятия составляют пассивные изображения внешних предметов, присуще только наивному реализму и не является истинным.

Чистого, освобожденного от форм познания ощущения не существует. Неразрывно связанное с формами познания, ощущение образует опыт, представляющий собой комплексы ощущений. Опыт — сложный акт познания. Его основными элементами являются субъективные продукты чувств и их интеллектуальная переработка с помощью априорных идей.

Толкование категорий «ощущение», «опыт» в философии русских неокантианцев ничего общего не имеет с научным, материалистическим. Перед нами типичная субъективно-идеалистическая точка зрения, вполне идентичная взглядам махистов, эмпириокритиков и других субъективных идеалистов, вплоть до совпадения терминологии («комплекс ощущений»), подвергнутая резкой критике В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм».

Русские неокантианцы, так же как и махисты, за первичное берут ощущение, игнорируя положения естествознания о том, что ощущение связано лишь с определенными процессами в определенным образом организованной материи. Для них ощущение — не действительно непосредственная связь сознания с внешним миром, не превращение энергии внешнего раздражения в факт сознания, а нечто чисто субъективное.

Неотвратимо скатываясь, подобно махистам, к солипсизму, русские неокантианцы в то же время утверждают, что ощущения связаны с определенными процессами организма. Так, Введенский пишет, что «для каждого рода ощущений есть свой особый орган, через раздражение которого какими-либо процессами возникает. . . ощущение, . . . оно возникает только тогда, когда вы-

---

сказанным в предисловии к «Психологии» Джемса (СПб., 1896, стр. 25): «Признавая истинной теорию непроизводности в психологии, мы подтверждаем в психологических терминах гносеологический априоризм» (см.: Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II. Киев, 1904, стр. 116 и сл.).

званное этим раздражением возбуждение чувствующего нерва дойдет до головного мозга».[7]

Протаскивание тайком материализма, с одной стороны, а с другой — безапелляционное утверждение, будто раздражение может возникнуть без источника раздражения, превращение мозга — субстрата мышления — в ощущение, — такова «логика» идеализма русских неокантианцев!

Так же как и махисты, русские неокантианцы вкладывают в понятие «опыт» откровенно субъективно-идеалистический смысл. Их отличие от Маха состоит лишь в том, что они ничем не прикрывают своего идеализма и не сбиваются на материализм. Опыт, по их утверждению, — это сочетание субъективных продуктов чувств и априорных идей.

Русские неокантианцы объявляют ошибочным сравнение процесса познания с процессом отражения предмета в зеркале. Такое сравнение является-де источником «совершенно фальшивого метафизического дуализма», так как при этом сравнении вещь и познающий субъект представляются как бы существующими порознь и только в процессе познания вступающими во взаимодействие. Поскольку, заявляют они, и зеркало, и отражающийся в нем глаз даны в одном и том же сознании созерцающего субъекта, тем самым в корне уничтожается искусственно созданный дуализм «вещи в себе» и познающего «духа».

Обвинение в так называемом «метафизическом дуализме», бросаемое русскими неокантианцами в адрес материалистов, не имеет под собой никаких оснований. Русские неокантианцы просто-напросто искажают взгляды материалистов. Для материалистов нет непреодолимого «дуализма» между объектом и субъектом познания, между явлением и вещью в себе. «...Идея „трансцензуса", т. е. *принципиальной* грани между явлением и вещью в себе, есть вздорная идея агностиков (юмистов и кантианцев в том числе) и идеалистов».[8]

Обосновывая субъективно-идеалистическую точку зрения на соотношение субъекта и объекта познания, русские неокантианцы используют давно известный и часто употребляемый идеалистами софизм, который состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира, не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за «единственно сущее».[9]

Но никакие словесные увертки и двусмысленные формулировки русских неокантианцев не могут скрыть их субъективно-идеалистическую позицию в решении проблемы соотношения объекта и субъекта в процессе познания. Провозглашенное ими

---

[7] А. И. Введенский. Психология без всякой метафизики. Пг., 1917, стр. 98.

[8] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 116—117.

[9] См. там же, стр. 46.

тождество объекта и субъекта познания достигается за счет уничтожения реального объекта познания — материи. И это неотвратимо приводит к солипсизму.

Русские неокантианцы не только доводят кантовскую формализацию процесса познания до предела, но и пытаются эклектически дополнить ее своеобразной вульгарной биологизацией этого процесса. Они уподобляют теорию познания организму, отдельные формы познания — его органам, а появление критицизма в истории философии — моменту более совершенного функционального приспособления органов.[10]

МЕТАФИЗИКА ЧУВСТВЕННОГО И ЛОГИЧЕСКОГО

Как было отмечено выше, для русских неокантианцев сущность сознания непознаваема. Вопрос о сущности сознания относится к ряду метафизических и неразрешим в пределах возможного опыта. Сознание для русских неокантианцев есть не что иное, как знание о переживаемых душевных явлениях. Сознание — душевная жизнь, взятая в целом, весь поток душевных явлений. В этом потоке можно выделить определенные формы и изучить их.

Какие формы сознания или душевных явлений выделяют и рассматривают русские неокантианцы; как они решают вопрос о соотношении чувственного и логического в познании? Заметим, что вопрос о толковании этих форм (в материалистическом или идеалистическом духе) не вызывает сомнения — русские неокантианцы, решая его, стоят на позициях субъективного идеализма. Интересно другое — как они понимают взаимоотношение этих форм, как оценивают их значение в процессе познания? Быть может, несмотря на идеалистический исходный пункт, обнаружится нечто положительное, своеобразное «рациональное зерно» в их взглядах?

Элементарной единицей сознания русские неокантианцы считают «ощущение», порождаемое сознанием. Ощущение элементарно в смысле простоты и неделимости, но неразрывно связано с формами созерцания, категориями и единством самосознания. «Чистых ощущений» нет.

Ощущению присущи качество и сила. Качество дает основу для классификации ощущений на группы. Источник ощущения — раздражение концевого аппарата определенной группы нервов.[11]

Восприятие, так же как и ощущение, — одно из душевных переживаний. Его составными частями являются ощущения. Рус-

---

[10] См.: И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 199.

[11] Физиологическая сторона ощущений, т. е. физиологические процессы при возникновении ощущений, не входит в предмет критической теории познания. Любое толкование этих процессов в материалистическом или идеалистическом духе объявляется метафизикой (см.: А. И. Введенский. Психология без всякой метафизики, стр. 3 и сл., стр. 97 и сл.).

ские неокантианцы не дают четкого определения восприятия. «Восприятиями, — пишет Введенский, — называются те душевные переживания, которые обыденная жизнь считает изображениями внешних предметов в сознании, проникающих в него через посредство внешних чувств».[12] Такое своеобразное определение неслучайно, ибо, считая ощущение и восприятие субъективными формами сознания, русские неокантианцы не в состоянии сколько-нибудь удовлетворительно ответить на вопросы: чем объяснить наличие таких, а не других ощущений; чем объяснить, что ощущения слагаются в то или иное восприятие; чем объяснить, что простая сумма ощущений дает целое, и т. д.

Ощущения и восприятия составляют один класс душевных явлений. Другой класс составляют «мысли». Под класс «мысль» у русских неокантианцев подпадают представления и суждения. Понятия не выделяются в отдельную группу, так как они являются частными случаями представлений. Переживания суждений и умозаключений есть мышление.

Интересно отметить, что Введенский не считает возможным употреблять для обозначения душевных явлений такие понятия, как «разум» и «рассудок», имеющие большое значение в философии Канта. Слова «разум» и «рассудок», по мнению Введенского, пригодны только лишь для того, чтобы прикрывать неопределенность, туманность и произвольность мысли. «Разум» и «рассудок» вполне заменимы понятием «мышление». Возможно пользоваться термином «ум» в широком смысле этого слова («ум» как способность мыслить вообще). Итак, во второй класс душевных явлений попадают представления и суждения.

Представления подразделяются на внутренние, внешние и представления чужой душевной жизни. Примером внешних представлений могут служить представления Исаакиевского собора, цвета, запаха; примером внутреннего представления — представление своего гнева, радости; примером представления чужой душевной жизни — представление душевного состояния Анны Карениной перед самоубийством. Такое подразделение делается на основе «предмета представления».

Как видно, основой для разделения представлений на группы у русских неокантианцев служит различие в субъективных состояниях сознания. Любое представление: внутреннее, внешнее или представление чужой душевной жизни, — всего лишь состояния сознания и не более. Никакого объективного содержания представление не имеет.

Но можно, замечает Введенский, разделить представления по тем признакам, со стороны которых рассматриваются предметы с помощью представлений. Такие признаки могут быть общими и единичными. Единичные признаки присущи одному опреде-

---

[12] См. там же, стр. 90.

ленному предмету и отличают его от всех остальных. Общие признаки суть те, которые одинаковы у целой группы предметов. Посредством общих представлений предмет рассматривается со стороны одних лишь общих признаков. При помощи единичных предмет рассматривается со стороны всех присущих ему признаков, как общих, так и единичных. Примером единичных представлений может служить представление Ивана, Петра. Общее представление — человек вообще.

И, наконец, единичные представления могут еще различаться по отношению к прежнему опыту. Это так называемые воспроизведенные и воображаемые представления. Примером могут служить представления виденного здания, цвета, русалки, жителя Марса.

Приведенная классификация свидетельствует о том, что русские неокантианцы не видят принципиального различия между чувственным и логическим, что они не в состоянии понять диалектики чувственного и логического в познании. Пытаясь решить вопрос о соотношении чувственного и логического, русские неокантианцы ни на минуту не отступают с позиций идеализма и метафизики.

Это становится еще более очевидным при рассмотрении вопроса о природе понятий и роли абстракции в процессе познания в толковании русских неокантианцев. Понятие, по их мнению, есть то же, что и общее представление. Разница между тем и другим состоит лишь в том, что в представлении предмет рассматривается со стороны каких угодно признаков, а в понятии — со стороны существенных признаков. Разделение же признаков предмета на существенные и несущественные зависит от точки зрения на предмет и всецело субъективно. Принадлежность признаков, замечает Введенский, к числу существенных и несущественных зависит не только от мыслимого предмета, но и от точки зрения на данный предмет. Определение существенного, как признака, раскрывающего сущность предмета, неверно, так как наука не в состоянии вскрыть сущность предмета.

Как происходит, по мнению русских неокантианцев, процесс образования понятий? Довольно полный ответ на этот вопрос дает Введенский. Прежде чем изложить свою точку зрения на процесс образования абстрактных понятий, он дает критическую оценку известных ему теорий. Введенский не согласен с концептуализмом. Как известно, концептуалисты считали, что общие понятия состоят из представления одних лишь общих признаков без примеси единичных. Такое отделение общих признаков от единичных происходит в результате абстракции, или отвлечения. Введенский же утверждает, что процесс абстракции не состоит в отделении одних признаков от других. В действительности, замечает он, этот процесс состоит лишь в сосредоточении внимания на некоторой части признаков, например на общих. Вследствие этого они становятся более заметными, выступают на первый

план сознания и только в этом *выделяются* из остальных, а *не отделяются* от них.

Теория концептуализма противоречит также, по мнению Введенского, данным самонаблюдения. В сознании невозможно подметить такие представления, которые состояли бы только из общих признаков. Концептуализм логически невозможен. Например, понятие прямой линии, с точки зрения концептуалистов, состоит из признаков, общих для всех линий, так что представляемая линия не будет ни прямой, ни непрямой. Но это логически невозможно.

Введенский, критикуя концептуализм, использует давно известные аргументы Беркли. В критике концептуализма он согласен с последним. Введенский, как и Беркли, довольно точно подмечает пороки этой теории, метафизической по существу. Концептуализм, как известно, правильно изображая общую направленность процесса абстрагирования, не мог до конца объяснить сущность этого процесса. В концептуализме не раскрыта диалектика процесса абстрагирования, равно как и диалектика понятийного мышления.

На использовании метафизических пороков концептуализма Введенский и строит свою критику. Возникает весьма оригинальная картина: метафизические недостатки теории критикуются с метафизических позиций. Естественно поэтому, что аргументация и позитивные результаты критики нападающей стороны, в свою очередь, метафизичны.

Как и Беркли, Введенский в критике концептуализма исходит из отождествления понятия и представления. Основой этого отождествления является обычная точка зрения феноменологизма, согласно которой существует то, что представимо, а результаты мышления проверяются по их представимости.

Отвергая процесс абстракции в трактовке концептуалистов, Введенский процесс возникновения понятия-представления сводит к сосредоточению внимания на общих признаках и выявлению их. По существу оказывается, что этот процесс чисто субъективный, психический, в котором фокус сосредоточения внимания и выделение признаков определяется самим сознанием.

Наряду с критикой концептуализма Введенский критикует и номинализм, имея в виду номинализм психологический. В так называемом крайнем номинализме, по его мнению, есть доля истины. Часто, хотя и не всегда, замечает он, при переживании общего представления в сознании нет образов самих предметов, а есть только образы их названий. Но ошибкой крайнего номинализма является то, что переживания общего представления исчерпываются образом общего названия. Образ слова чувствуется как общее представление только тогда, когда он соединен с пониманием его значения.

Правильное объяснение процесса возникновения общих понятий-представлений и оперирование ими, по мнению Введенского,

состоит в следующем. Общее представление-понятие состоит из единичного образа, но последний служит заместителем всех однородных образов. Например, доказывая какую-нибудь теорему, говорящую обо всех треугольниках, берут единичный треугольник. Но единичный треугольник служит во время доказательства заместителем всех без исключения треугольников. Все доказанное для этого треугольника относится в равной степени ко всем треугольникам. Замещение единичным образом всех однородных в данном случае возможно лишь при наличии общих признаков, на основе которых возможно возникновение общего представления-понятия.

Как видно, Введенский откровенно использует аргументацию Беркли. Но Беркли, считает Введенский, не до конца решает проблему. Он упустил из виду следующее обстоятельство. При возникновении общих представлений-понятий всегда есть уверенность в общности и взаимозаместимости общих признаков предметов. Эта увереннность составляет особо важный элемент в процессе возникновения (переживания) общего представления-понятия. Откуда возникает эта уверенность, что она собою представляет? — спрашивает Введенский. Описать эту уверенность, проследить ее генезис невозможно. Возможно лишь указать на наличие уверенности. Но ее можно классифицировать, дать ей название. «Уверенность» — мысль, чистая мысль. Содержанием уверенности служит общность некоторых признаков тех предметов, которые подходят под данное представление.

Дополнив такими соображениями теорию возникновения общих представлений-понятий Беркли, Введенский делает окончательный вывод: «Всякое общее представление состоит из единичного образа, именно — либо из образа одного из предметов, подходящих под это общее представление, либо из образа слова, обозначающего все эти предметы. Но в каждом из этих случаев означенный единичный образ соединен с чистой мыслью об общности некоторых признаков, принадлежащих предметам, подходящих под переживаемое общее представление!.[13] Чистая мысль присутствует и в составе единичных представлений как мысль о постоянстве признаков представляемого предмета. Постоянные признаки — общие признаки для всех моментов существования данного предмета.

Учение о «чистой мысли», по мнению Введенского, полностью опровергает как утверждение сенсуалистов о том, что все мысли целиком разлагаются на одни лишь ощущения, так и утверждения интеллектуалистов, сводящих весь процесс образования понятий к видоизменениям мышления.

Такова концепция образования общих понятий-представлений русских неокантианцев, изложенная Введенским.

---

[13] Там же, стр. 169.

Данная концепция ни в коей мере не отвечает действительному процессу образования общих понятий. Русские неокантианцы не видят качественного различия чувственного и логического как особых ступеней познания объективной действительности. Для них ощущения, восприятия, представления, понятия — чисто субъективные образы сознания, лишенные объективного содержания. Все различие ощущений, восприятий, представлений, понятий сводится лишь к различию их как особых «душевных явлений», «душевных переживаний», и не более.

Понятия, утверждают русские неокантианцы, не представляют знания. Только в составе суждений, как часть их, понятия образуют знания. Каково бы ни было по своему содержанию отдельно взятое понятие, в нем нет ни истины, ни лжи. Для русских неокантианцев совершенно безразлично, о каких понятиях идет речь: научных или ненаучных, истинных или ложных. При построении таких понятий, как человек, душа, материя для них важно лишь охарактеризовать вид или способ существования соответствующих предметов, если предположить их существующими. Существуют ли они в действительности, не имеет значения.

Такая точка зрения на значение понятий, на их роль в научном знании — ложна. Русские неокантианцы сужают, без всякого на то основания, значение и роль понятия в развитии научного знания, отрицают значение научных принципов, общих положений науки. Это дает им возможность с равным правом отрицать какое-либо значение общих исходных принципов как идеализма, так и материализма. Считая, что общие принципы не могут быть доказаны и потому не могут быть знанием, они ставят под сомнение истинность таких категорий материалистической философии, как материя, пространство, время, причинность и т. п. Они считают эти категории своеобразными метафизическими верованиями.

Вслед за Кантом русские неокантианцы особенно подчеркивают значение общих суждений. Математика, естествознание, история стремятся к доказательству общих суждений. Знание состоит из суждений.

Все суждения, доказываемые в математике, есть общие суждения. Естествознание пользуется единичными, частными суждениями, но лишь для доказательства, в конечном итоге, общих суждений. Общие суждения играют большую роль и в исторической науке. История, подобно естествознанию, открывает законы и причины исторических явлений, поэтому она не может обойтись без общих суждений.

Столь высокая оценка роли и значения суждений, особенно общих, для русских неокантианцев не случайна. Как известно, краеугольным камнем философии Канта является положение о разделении всех суждений на аналитические и синтетические. И это отлично понимают русские неокантианцы. Введенский и Лапшин безоговорочно принимают кантовское учение о разделении суждений на два вида, считая это исходным пунктом критициз-

ма. Историческая заслуга Канта, подчеркивает Введенский, состоит в том, что он первый разделил общие суждения на две группы в зависимости от их состава или материала, т. е. в зависимости от содержания их подлежащего и сказуемого.

Русские неокантианцы вслед за Кантом утверждают, что каждая группа суждений (аналитических и синтетических) имеет различное познавательное значение, что разделение суждений на аналитические и синтетические мыслится основанным только на составе их подлежащего и сказуемого, т. е. имеет формально-логический критерий разделения. Критическая теория, пишет Введенский, «изучает отнюдь не происхождение, не психологический генезис, а лишь состав знания», она «интересуется всего только составом суждения и зависимостью от него их значения для нашего знания».[14]

Полностью одобряя учение Канта о разделении суждений, русские неокантианцы пытаются развить и дополнить отдельные стороны этого учения. Так, Введенский применяет кантовское деление суждений к отрицательным, условным, разделительным суждениям, опровергает тех, кто пытается доказать неизбежность превращения синтетических суждений в аналитические по мере роста знаний.

Лапшин считает, что Кант не ответил ясно на вопрос: представляет ли необходимость синтетических суждений в математике нечто принимаемое как факт или эта необходимость неразрывно связана с логической необходимостью закона противоречия. Лапшин пытается ответить на поставленный вопрос и тем самым дополнить учение Канта в этом пункте.[15]

Лапшин также не согласен с толкованием аналитических суждений, как выражения абсолютного тождества подлежащего и сказуемого. По его мнению, даже самые простые аналитические суждения, например $A=A$, предполагают категориальный синтез—пространственные и временные отношения, качественное и количественное различие и т. д. Этот синтез сравнительно более беден, чем расширение познания путем синтетических суждений, но все же он есть. Кант, замечает Лапшин, считается с этим фактом, но недостаточно обращает на него внимание.

Дополнения, внесенные в учение Канта его русскими последователями, несущественны. Они не меняют сути формально-логического и идеалистического учения Канта об аналитических и синтетических суждениях.

---

[14] А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. Пг., 1917, стр. 90—91. — Напомним, что под «происхождением» знания русские неокантианцы подразумевают только психологический генезис его.

[15] Кант, по Лапшину, недостаточно оттенил одинаковую зависимость математических операций мысли и от закона противоречия, и от первичной природы тех интуиций, от которых зависит и сам закон противоречия. Созерцания в математике представляют более точную иллюстрацию логических понятий, которые подчинены также и закону противоречия (см.: И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 170 и сл.).

В начале параграфа была поставлена цель проследить, имеется ли что-либо положительное, рациональное в учении русских неокантианцев о формах мышления. Подводя итог, отметим еще раз, что для русских неокантианцев формы мышления — субъективные формы сознания, их содержание — субъективные состояния сознания. Формы мышления (представления, понятия, суждения) анализируются ими лишь со стороны их структуры, формально-логического взаимоотношения отдельных форм. Диалектическое единство и качественное различие чувственной и логической ступеней познания игнорируется. Развитие форм мышления отрицается. В идеалистической и метафизической концепции форм мышления русских неокантианцев нет ни единого проблеска диалектической мысли.

ИДЕАЛИЗМ И АПРИОРИЗМ В ТОЛКОВАНИИ ГЕНЕЗИСА КАТЕГОРИЙ ПОЗНАНИЯ

Прежде чем перейти к критическому изложению вопроса о категориях и их толковании в системе русского неокантианства, напомним, что проблема категорий познания всегда была одной из центральных проблем в истории философии. Борьба материализма с идеализмом, диалектики с метафизикой в толковании сущности и роли категорий в познании, в объяснении их генезиса была особенно острой.

В исследовании форм мышления большое значение, наряду с трудами Аристотеля и Гегеля, сыграли работы Канта. В его трансцендентальной логике, несмотря на идеалистический исходный пункт и на то, что она вполне отвечает априористической тенденции критицизма, так как имеет дело лишь исключительно с законами рассудка и разума, имеются своеобразные элементы диалектики.

Элементы диалектики в учении Канта о категориях довольно отчетливо видны уже в самой постановке вопроса о генетической дедукции априорного знания. Исследовать происхождение знания о предметах, поскольку оно не может быть приписано предметам, проследить чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков — важнейшая задача трансцендентальной логики.

Но заслуга Канта не исчерпывается этим. В понимании Кантом категорий как чистых понятий рассудка, относящихся к предметам наглядного представления, также присутствует диалектический элемент. Каждая кантовская категория есть синтез трех моментов: многообразие наглядного представления, многообразие функций воображения и понятия, сообщающего единство двум предыдущим моментам. Кант, хотя и формально, в рамках идеализма и априоризма, все же пытается преодолеть дуализм рассудка и чувственности, эмпирического и априорного знания, формы и материи.

Так же своеобразно диалектична форма связи между категориями в трансцендентальной сфере рассудка. Как известно, Кант в основу своей системы категорий положил традиционную классификацию суждений, заимствованную из формальной логики. Двенадцать категорий в системе Канта подразделяются на четыре группы, по три категории в каждой (количество, качество, отношение и модальность).

Несмотря на то, что в основе деления категорий лежит формально-логический принцип деления суждений, ибо, по Канту, категорий (чистых понятий рассудка) возникает ровно столько, сколько имеется логических функций во всех возможных суждениях, в кантовской дедукции категорий имеется момент диалектики. Внутри каждой из четырех основных групп насчитывается три категории. Третья категория возникает из соединения первой и второй категорий одного и того же класса. Так, например, в классе количества имеется три категории: единство, множество, цельность. Они соответствуют общим, частным и единичным суждениям. Но «цельность», по Канту, есть множество, рассматриваемое как единство. Категория цельности есть диалектический синтез единства и множества. Единством обусловливается множество. Выведение множества из единства приводит к категории цельности.

Порядок развития категорий в каждой группе совершается от условия — через обусловленное — к единству того и другого. Триадическое строение, связь между тремя категориями группы, дедукция категорий в каждой из четырех групп — диалектичны по существу, несмотря на формализм, априоризм, идеализм исходной позиции Канта в учении о категориях.

В каком отношении к Канту находится учение о категориях русских неокантианцев?

Положительно оценивая кантовское учение о категориях, русские неокантианцы обращают внимание на идеализм и априоризм Канта, как на главное и основное в этом учении. Заслуга Канта, замечает Лапшин, заключается в том, что он первый, в отличие от Аристотеля, для которого категории были типичными модусами объективного, или реального, существования, придал категориям субъективное значение основных условий существования мира-представления. По словам Лапшина, Кант перевернул вверх дном значение категорий. Идеализм и априоризм Канта в учении о категориях высоко оценивается и Введенским. Но положительная оценка учения Канта о категориях в русском неокантианстве сочетается с рядом критических замечаний.

Учение о категориях в системе критической философии русского неокантианства не занимает центрального места, что так характерно для учения германского мыслителя. Русские неокантианцы как бы растворяют учение о категориях в учении об априорных идеях.

Так, для Введенского категории — всего лишь основные апри-

орные идеи. Не признавая кантовского расчленения сознания на способности рассудка и разума, Введенский, при всем его уважении к Канту, видимо, согласен в данном случае с Ницше, который писал, что Кант прибегает к «способностям» там, где ему не хватает идей, в отличие от Р. Вагнера, прибегавшего к идеям там, где ему не хватало способностей.

Критическое отношение к учению Канта о категориях и вместе с тем всякое отсутствие понимания диалектических идей последнего отчетливо проступает в университетских курсах лекций Введенского по философии Канта.

Причиной, заставившей Канта обратиться к разработке учения о категориях, по мнению Введенского, явилась необходимость более убедительно доказать ранее выдвинутое положение о том, что рассудок приписывает природе управляющие ею законы в виде априорных синтетических суждений. Так как из данного положения остается неясным, каково же содержание понятий и суждений, в которых мыслится синтез и реализация данных опыта, Кант пытается доказать, что априорные синтетические суждения, высказывающие синтез, мыслимый в категориях, совпадает с теми априорными синтетическими суждениями, которые употребляются в естествознании как его основоположения.[16]

Изложив затем рассуждения Канта, приведшие его к мысли о том, что категорий должно быть столько же, сколько логических форм суждения, Введенский расценивает этот вывод Канта, как весьма смелое заключение. Анализируя таблицу категорий, Введенский отмечает в ней ряд натяжек. Страсть Канта к архитектонике, замечает он, заставляет великого философа во что бы то ни стало установить в каждой группе категорий три видоизменения, три категории, выдумать особый вид суждений (бесконечные суждения), прибегать к насильственным аналогиям (например, группа категорий отношения).[17]

Кант, замечает Введенский, вероятно, не считал свои соображения, при помощи которых составил таблицу категорий, достаточно убедительными. Это видно из того, что, доказывая реализуемость каждого из основоположений чистого разума в опыте, Кант нигде в последующих сочинениях не опирается на перечень категорий как на вполне оправданный.

Усматривая в кантовском учении о категориях ряд недостатков формально-логического характера, Введенский вместе с тем усиленно подчеркивает присущий этому учению идеализм, стремясь истолковать точку зрения Канта в субъективно-идеалистическом духе. Именно в этом смысле он толкует учение Канта об антиномиях.[18]

Как мы видим, анализируя учение Канта, Введенский далек

---

[16] См.: А. И. Введенский. Иммануил Кант. Литограф. курс лекций, прочитанный в 1907 (?) году студентам СПб., университета, стр. 61 и сл.

[17] См. там же, стр. 64 и сл.

[18] См. там же, стр. 66 и сл.

от всякой попытки вскрыть действительно исторически значимое в учении Канта о категориях — элементы диалектики. Последних он не замечает. Больше того, вообще учение Канта о категориях не вызывает у поклонника кантовской философии, каким был Введенский, ни почтения, ни восхищения. Он относится к этому учению весьма индифферентно.

Лапшин, высоко оценивая учение Канта о категориях, весьма пренебрежительно относится к генезису этого учения. «Исходя из мысли, что суждение есть основной акт познания, Кант обратил внимание, — пишет Лапшин, — на существовавшую в его время в формальной логике классификацию суждений, уже отлитых в форму предложений, и, следовательно, заключавших в себе примесь случайных грамматических элементов, и постарался втиснуть категории сознания в рамки категорий современной ему схоластической логики».[19] Но несколько пренебрежительное отношение к методу кантовского выведения категорий не означает, что Лапшин отказывает в праве на существование сформулированным Кантом категориям. Наличие категорий — форм мысли как одного из условий познания признается Лапшиным, и с этой точки зрения учение Канта не подвергается критике.

Наибольший интерес у Лапшина вызывают категории качества, количества, субстанциальности, причинности. Следуя во многом за Кантом, Лапшин, как и Введенский, истолковывает эти категории в субъективно-идеалистическом духе.

Говоря о категории качества, он усиленно подчеркивает, что она применима лишь к чувственным данным, в границах чувственного опыта, только как состояние сознания. Качество вообще — такая же непредставимая фикция, как и пустое пространство. Настойчивое акцентирование внимания на неразрывности связи качества с чувственным опытом понадобилось Лапшину для доказательства невозможности перенесения категории качества на вещь в себе.

Субстанция, воспринимаемая в опыте, есть лишь устойчивый комплекс ощущений. Так же как и категория качества, категория субстанциальности распространяется лишь на чувственные данные и неприложима к вещам в себе. Перенесение категории субстанции за пределы чувственного опыта Лапшин объявляет догматизмом. Догматизм опасен тем, замечает он, что ведет к признанию, кроме субъективных, изменчивых ощущений, существования некоторой независящей от сознания материи, которая будто бы обусловливает своим воздействием устойчивость восприятий субъекта.

В таком же субъективно-идеалистическом духе толкуется и категория причинности. Она также ограничена чувственным опытом, так как «закон причинности всецело опирается на не-

---

[19] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 61.

прерывность, сплошность опыта, т. е. перемен, происходящих в наших ощущениях».[20] Перенесение категории причинности за пределы чувственного опыта также объявляется догматизмом. Пытаясь прикрыть свою субъективно-идеалистическую позицию в толковании категории причинности, подняться выше материализма и идеализма, Лапшин утверждает, что возможна третья точка зрения — точка зрения так называемого «полного агностицизма», согласно которой категория причинности применима лишь внутри явления, а вопрос о существовании или несуществовании потусторонней действительности остается без ответа.

В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» писал, что вопрос о причинности имеет особенно важное значение для определения философской линии того или другого новейшего «изма». Вопрос, является ли источником нашего познания причинных связей объективная закономерность природы или свойство нашего ума, присущая ему способность познавать известные априорные истины, разделяет философские направления на материализм и идеализм.

Русские неокантианцы в вопросе о причинности стоят на идеалистических позициях. Они отрицают объективные закономерности природы. Категория причинности порождается сознанием. Словесная мишура теории «полного агностицизма» Лапшина не в состоянии скрыть идеалистическую сущность этой теории.

Русские неокантианцы, критикуя воззрение Канта на генезис категорий, противопоставляют ему свою точку зрения. По их мнению, выяснять вопрос, почему имеются те или иные категории или формы познания, значит предпринимать работу белки в колесе, так как формы познания неразрывно связаны с законами мысли и поэтому не могут быть сведены к логически прозрачным аналитическим отношениям. Без уяснения зависимости категорий от форм мысли категории всегда будут казаться чем-то догматически установленным, произвольным или роковым. Нельзя ни доказать, ни определить категории. Возможно только признать их первичность на основе совместных данных психологического и формально-логического анализа сознания, дать почувствовать их самоочевидный и логически необходимый характер.

Очевидно, что рассуждения русских неокантианцев о категориях целиком и полностью покоятся на субъективно-идеалистическом основании. За категориями не признается какого-либо онтологического значения, они всего лишь субъективные формы сознания. Все попытки русских неокантианцев доказать всеобщность и необходимость категорий или форм познания обречены на неудачу. Они не могут вырваться из заколдованного круга субъективизма и солипсизма. В учении русских неокантианцев о категориях утрачены диалектические моменты, имеющиеся у Канта, а кантовский формализм доведен до крайней степени.

[20] Там же, стр. 68.

ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ, ПРИЧИННОСТЬ — АПРИОРНЫЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

Как мы отметили выше, русские неокантианцы довольно мало внимания обращали на учение Канта о категориях. В то же время теория Канта о пространстве, времени и причинности находится в центре их внимания. Черпая аргументацию прежде всего из арсенала идеалистической психологии, они еще раз пытаются доказать незыблемость кантовского учения, делая упор на последовательно субъективно-идеалистическую трансформацию его.

Как известно, учение Канта о формах созерцания, о пространстве и времени является краеугольным камнем системы критической философии. Трансцендентальная дедукция понятий пространства и времени, объясняющая возможность синтетических аподиктических положений математики, покоится на признании пространства и времени формами чувственности. Стоит только выбить этот камень — опровергнуть учение Канта о пространстве и времени как об априорных формах чувственности, все здание критицизма рухнет. Отлично понимая это, русские неокантианцы немало страниц посвящают доказательству априорности пространства и времени как форм чувственности.

Субъективно-идеалистическая точка зрения на пространство и время как на формы познания наиболее последовательно и прямолинейно изложена Введенским. Пространство и время, говорит он, столь же субъективны, как и ощущения. Нельзя ни сознать, ни представить, ни воспринять цвет вне пространства, вне протяженности. Нельзя мыслить ощущение, продолжавшееся нуль времени. В обоих случаях и цвет, и ощущение будут не чем иным, как сущим ничто. Следовательно, пространство и время составляют неотделимый элемент ощущения, их форму.

Уверенность в том, что пространство и время существуют сами по себе (речь идет о пространстве и времени, существующих в мире явлений) проистекает, во-первых, из ложно истолкованной невозможности представить себе что-либо без пространства и, во-вторых, из непонимания существа закона объективирования. В первом случае, пытаясь представить себе вещи без пространства и убеждаясь в невозможности такого представления, приходят к ложному выводу о том, что пространство не может не существовать. Правильное же толкование этого факта таково: «... без пространства мы ничего не можем *представлять* существующим, а потому пространство составляет субъективное условие возможности представлений, субъективную форму представлений, вследствие чего все вещи *являются* в пространстве».[21] Во втором случае забывают, что объективирование вынуждается субъективными условиями сознания и, считая его признаком

---

[21] А. И. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1, стр. 56.

объективного, делают вывод о независимом существовании пространства. Все вышеизложенное, по мнению Введенского, относится и ко времени.

Как видно, точка зрения Введенского предельно ясна и отчетлива. Это точка зрения субъективного идеалиста, для которого пространство и время — не объективные реальности, а всего лишь формы созерцания.

Более подробно и основательно вопрос о пространстве и времени рассматривает Лапшин. Соглашаясь с утверждением Введенского о том, что «пустого» пространства и времени не существует, Лапшин пытается доказать его с точки зрения феноменологизма: пустое пространство и время непредставимы, а следовательно, невозможны. Во-первых, аргументирует он, признание пустого пространства и времени ведет к признанию существования двух фикций, которые существуют не будучи ничем действительным и в то же время вмещая в себя все действительное. Такая фикция непредставима. Во-вторых, даже в «чистом созерцании» имеется не пустое пространство, а разнообразное пространство и время в виде воспроизведенных представлений покоящихся и двигающихся линий, поверхностей, точек и т. д. Поэтому из опыта нельзя извлечь доказательства пустого пространства или пустого времени. В-третьих, если бы были представимы абсолютно пустое пространство и время, то опыт не был бы сплошным и, следовательно, подчинен законам причинности и субстанциальности, которые всецело опираются на непредставимость пустого пространства и времени. В-четвертых, непредставимость пустого пространства и времени очевидна из того, что невозможно мыслить мир ограниченным в пространстве и времени, потому что, если бы для мира было начало, то началу мира должно было бы предшествовать пустое время, а ограничение мира пустым пространством было бы ограничением его ничем.

Приведя эту по сути дела кантовскую аргументацию, Лапшин считает вполне доказанным положение о невозможности существования пустого пространства и времени. Единственный пункт кантовского учения о пространстве и времени, вызывающий его возражение, — это дефиниция Кантом пространства и времени как чистых созерцаний. По мнению Лапшина, пространство и время — понятия, ибо, если пространство и время как чистые созерцания немыслимы сами по себе без чувственного субстрата (в виде ощущений и воспроизведенных представлений), то с полным правом их можно назвать понятиями, которые только мыслимы, но никогда в чистом виде несозерцаемы. В этом смысле всякая интуиция пространства и времени будет всегда только иллюстрацией понятий пространства и времени. Пространство и время в сущности такие же понятия, как качество, количество, причинность, субстанциальность, т. е. высшие роды, категории познания, а не чистые созерцания. Канта ввело в за-

блуждение то обстоятельство, замечает Лапшин, что пространство и время в виде чувственных созерцаний ближе к идеальному понятию пространства и времени, чем любая иллюстрация категории к ней самой, и очищение элементов пространства в созерцании гораздо радикальнее, чем при образовании любого качественного понятия. Обманувшись этим обстоятельством, Кант трактует пространство и время как чистые созерцания.

Челпанов, так же как Введенский и Лапшин, считает пространство и время априорными формами сознания. Понятия пространства и времени, поучает он, возникают не из ощущений объектов, а из наблюдения деятельности духа. Формальные представления пространства и времени получаются не из внешнего опыта, не из созерцания объектов, а из внутреннего опыта, из наблюдений собственных процессов сознания, т. е. путем интуиции. То обстоятельство, что формальные представления пространства и времени интуитивны, нисколько не противоречит утверждению об априорности пространства и времени.

Челпанов формулирует различие так называемой психологической и гносеологической априорности пространства и времени, различие, не оттеняемое ни Введенским, ни Лапшиным. Понятие пространства, утверждает Челпанов, характеризуется рядом признаков. Свойствами пространства являются внеположенность (т. е. пространство представляется состоящим из отдельных элементов, каждый из которых находится вне другого и в то же время одновременно с другим), единичность, непрерывность, однородность, бесконечность. Понятие пространства с такими свойствами из опыта получить невозможно. Так, например, внеположенность не может быть выведена из опыта. Внешний опыт дает те или иные элементы ощущений, но без всякого порядка. Порядок же (внеположенность) дается сознанием. Сознание «обладает способностью удержать несколько элементов одновременно, притом так, что может проходить их в одном и в противоположном направлении с одинаковой легкостью».[22] Внеположенность создается синтетической деятельностью ума, который связывает и располагает элементы, данные извне, в определенное целое. Таким образом, «порядок» есть нечто чисто субъективное. Пространственный порядок, по определению Челпанова, как продукт деятельности сознания есть априорный элемент сознания (в смысле психологической априорности[23]).

Если проанализировать генезис таких признаков, как единичность, непрерывность, однородность, бесконечность, то можно убедиться, что и эти признаки вывести непосредственно из опыта невозможно. Из восприятия отдельных, частных, разъединенных

---

[22] Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II, стр. 269.

[23] Под «психологической априорностью» Челпанов понимает наличие в сознании элементов, которые получаются не из внешнего мира, а создаются самим сознанием, т. е. имеют субъективный характер.

протяженностей нельзя получить такой характерный признак пространства, как единичность; из чувственного опыта нельзя получить и такой характерный признак пространства, как непрерывность, так как в опыте фактически не дана непрерывность, а даны отдельные вещи с промежутками между ними; из чувственного опыта нельзя получить признака однородности, ибо нет вещей, у которых были бы части абсолютно однородные и т. д. и т. п. Откуда же берутся эти характерные признаки понятия пространства? Из сознания, отвечает Челпанов. «...Понятие пространства с этими свойствами есть субъективное построение»,[24] результат психологической работы. Оно психологически априорно.

В то же время понятие пространства есть необходимое логическое условие восприятия внешних предметов. Оно (т. е. понятие пространства) привносится в познание внешнего мира как логическая предпосылка познания.[25] В этом случае функция понятия пространства будет заключаться в том, что оно обусловливает восприятие внешнего мира, иначе говоря, мыслить о пространственных отношениях возможно только лишь в характеристиках пространства, равно как и о вещах возможно мыслить лишь при наличии категории пространства. В этом случае пространство гносеологически априорно.

Понятие времени, так же как и пространства, имеет двоякую априорность. Понятие времени априорно в психологическом смысле: характерный признак понятия времени — временной порядок как особая форма связи создается синтетической деятельностью сознания. Понятие времени априорно и в гносеологическом смысле: оно составляет логическую предпосылку опыта, познания вообще. Ни пространство, ни время не предшествуют восприятию в хронологическом смысле, а есть лишь логическое условие процесса познания.

Несмотря на то, что понятия пространства и времени имеют субъективный характер и выступают как субъективные формы восприятия, возможно предположить, замечает Челпанов, что пространство, например, имеет некоторую объективную основу, которая обусловливает в нас представления пространства. Можно утверждать, продолжает он, что эта объективная основа не есть пространство, а только известный аналог его и что наше понятие пространства ему соответствует.

В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» писал, что разделение коренных философских направлений зависит от ответа на вопрос: реальны или идеальны пространство и время? Суть ли наши относительные представления о прост-

---

[24] Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II, стр. 275.

[25] «...Логической предпосылкой познания является такое понятие, которое представляет собою нечто субъективное, не могущее получиться из внешнего опыта» (там же, стр. 269).

ранстве и времени приближения к объективно реальным формам бытия? Или это только продукты развивающейся, организующей, гармонизирующей человеческой мысли?

Для русских неокантианцев характерно субъективно-идеалистическое толкование пространства и времени. Они считают пространство и время не объективными реальностями, а формами человеческого созерцания, продуктами человеческой мысли.

С позиций идеализма решается русскими неокантианцами и вопрос о причинности. Они единодушно утверждают, что причинность, закон причинности не выводимы из опыта. Идея причинности предшествует опыту, обусловливает его. Все представления строятся из чувственных восприятий при помощи идеи причинности. Догматическая уверенность в существовании внешнего мира порождена идеей причинности. Для Лапшина закон причинности имеет чисто рациональное основание. Через закон причинности устанавливаются «суждения опыта». Лапшин демонстрирует полное непонимание соотношения категорий причинности, необходимости и случайности. Как метафизик он отрицает случайность.

По его мнению, предмет опыта — состояние мира-представления в данное мгновение — есть причина последующего состояния мира-представления. Внутри данного опыта возможно сосредоточить внимание на отдельных переменах. В каждое мгновение в мире-представлении совершается бесчисленное множество событий, но выделяются, как правило, те, причинная связь которых легко поддается исследованию. «Известные шутливые замечания о влиянии длины носа Клеопатры на историю человечества или каменной болезни Кромвеля на историю английской конституции, — пишет Лапшин, — смешны только как примеры событий, соотношение между которыми отличается такой ужасной сложностью, что задаваться его исследованием было бы явным признаком безумия».[26] Я набираю номер телефона и замечаю, что сразу же после этого пошел дождь. Какова связь между этими двумя событиями? Эта связь, по мнению Лапшина, так же необходима, как связь между появлением света и огня. Состояние мира-представления в то мгновение, когда я набирал номер телефона, необходимо обусловливало состояние мира-представления в следующее мгновение, когда хлынул дождь. Эту связь очень трудно, но принципиально возможно проследить.

Энгельс в «Диалектике природы» дал блестящую критику такого рода ошибочных взглядов на соотношение необходимости и случайности, показал их полную несостоятельность. Лапшин, как и те метафизики, которых критиковал Энгельс, не выходит за рамки телеологического взгляда на природу и низводит необходимость до степени случайности.

---

[26] И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 40.

По Челпанову, закон причинности априорен и не может быть почерпнут из опыта. Закон причинности не может иметь эмпирического происхождения, ибо в таком случае он не обладал бы необходимым характером, абсолютной достоверностью. Априорность закона причинности обнаруживается в том, что он употребляется как постулат, как предпосылка, без которой невозможно познание, как условие возможного опыта. Понятие причинности двояко априорно: и в смысле психологическом (как положение, которое не может быть получено из чувственного опыта), и в смысле гносеологическом (как необходимая предпосылка познания).

Функция понятия причинности состоит в упорядочении следования событий. Благодаря понятию причинности события мыслятся в объективной последовательности. Понятие причинности делает субъективную последовательность объективной.[27]

В отличие от Введенского и Лапшина, Челпанов отмечает в законе причинности еще так называемый элемент социальности. Только при предположении закона причинности может образоваться общеобязательное познание. Понятие причинности необходимо для целей «социального общения мысли».

В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» писал, что важнейший теоретико-познавательный вопрос, разделяющий философские направления, есть вопрос о том, является ли источником нашего познания причинных связей объективная закономерность природы или это свойство нашего ума с присущей ему способностью познавать известные априорные истины и т. п. На этот вопрос русские неокантианцы отвечают как идеалисты. Для них закон причинности — не объективный, а всего лишь априорный закон сознания. Их субъективистская точка зрения есть одна из разновидностей философского идеализма, «ослабленный и разжиженный фидеизм» (В. И. Ленин).

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ — СУБЪЕКТИВНЫЕ ЗАКОНЫ СОЗНАНИЯ

Поставив перед собой задачу «критически изучить познание», русские неокантианцы не могли не обратить внимания на роль и значение в познании логических законов мышления. Что такое законы мышления, в чем заключается их роль в познании, каков их генезис, какова связь законов мышления с другими элементами познания, какова специфическая функция каждого из них в познании и т. д. — вот те вопросы, которые интересуют русских неокантианцев.

В полном соответствии с общепринятой точкой зрения, издавна установившейся в формальной логике, законами мышления они считают: закон тождества, закон противоречия, закон

---

27 В понятия «обективное» и «субъективное» Челпанов вкладывает специфически кантовское содержание.

исключенного третьего и закон достаточного основания. Несмотря на некоторые различия в формулировках отдельных положений, Введенский, Лапшин и Челпанов глубоко убеждены в том, что правильное мышление возможно только на основе этих четрых законов. Но, будучи метафизиками, они абсолютизируют формально-логические законы, сводя к ним все богатство диалектических закономерностей мышления.

Законы мышления, как наиболее общие законы правильного логического познания, указывают на важнейшую, по мнению неокантианцев, закономерность в мышлении — недопустимость противоречий. Противоречие не осуществимо, заявляют Введенский и Челпанов.

В трактовке законов мышления русские неокантианцы опираются на антинаучную и метафизическую концепцию феноменологизма. Так, для Введенского закон противоречия не присущ мышлению как таковому, т. е. мыслить противоречие вполне возможно. «Если же мы все-таки убеждены в его неосуществимости, то это происходит только оттого, что, с одной стороны, противоречие заведомо неосуществимо в представлениях, ибо они подчинены естественному закону противоречия, а с другой — мы стремимся согласовать мышление с представлениями и поэтому умышленно подчиняем его этому же естественному закону представлений, т. е. закону противоречий. . .» [28]

По Челпанову, закон противоречия очевиден, ибо в пространстве, например, два противоположных качества совместно существовать не могут, «все, что мы стараемся доказать, мы стараемся свести к чувственной очевидности, иначе быть не может». [29]

Будучи идеалистами, русские неокантианцы утверждают, что логические законы мышления не имеют никакого отношения к объективной действительности — они внеопытны, доопытны, априорны.

Челпанов критикует эмпирическую точку зрения на происхождение законов мышления, согласно которой мысль является копией внешних отношений и поэтому законы мышления просто отражают то, что существует во внешней природе. Челпанов не согласен с эмпириками, считающими законы мышления результатом наблюдения внешних явлений (например, вещи в природе сохраняют тождество, не допускают совмещения противоречащих качеств. Закон тождества изображает это свойство вещей). По мнению Челпанова, эмпиризм не в состоянии ответить на важнейший вопрос: почему логические законы аподиктически достоверны, почему они безусловно истинны, и это подтверждает несостоятельность точки зрения эмпиризма на природу и происхождение законов мышления.

---

[28] А. И. Введенский. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909, стр. 14.

[29] Г. Челпанов. Курс лекций по логике, читанный в университете св. Владимира. Киев, 1901, стр. 71.

Законы мышления, подчеркивает Челпанов, не могут быть результатом простого обобщения фактов опыта, ибо такое обобщение не может претендовать на аподиктическую достоверность. Обобщая факты опыта, возможно прийти только к достоверности, присущей физическим положениям. Но в принципе самые достоверные из них могут подвергнуться отрицанию. Поэтому физические положения не обладают аподиктической достоверностью. К тому же, в природе мы никогда не наблюдаем абсолютного тождества предметов, и, следовательно, закон тождества не может быть основан на наблюдении природы.

Законы мышления, считает Челпанов, есть результат наблюдения над нашими собственными мыслительными процессами, о них мы узнаем из внутреннего опыта. В реальном восприятии, например, поясняет Челпанов, абсолютного тождества не встречается. Понятие о нем мы получаем из наблюдения процессов мышления. «. . .Если у нас есть представление *А*, то мы из внутреннего опыта знаем, что представление, тождественное с этим представлением, мы получим только в том случае, если мы просто повторим в мысли это представление. Ибо мы знаем, что абсолютного тождества в объективном мире мы иметь не можем... Мы замечаем также, что наивысшей истинности мысль может достигнуть только в том случае, если допустимо абсолютное тождество мыслимых вещей. Это есть идеальная норма, которая в мышлении о реальных вещах никогда не достигается».[30] Точно так же из самонаблюдения мы узнаем, что представляется невозможным приписывать вещам в одно и то же время противоречащие предикаты (так как два противоречащих признака нейтрализуют друг друга). Идеализируя этот мыслительный процесс, мы получаем норму, идеальную норму мышления — закон противоречия.

Раскрывая законы мышления в процессе самонаблюдения, мы подмечаем не какие-нибудь конкретные процессы, а сам механизм мышления, абстрагируясь от содержания мыслей. Отсюда вытекает формальный характер законов мышления, чем и определяется их всеобщая приложимость. Законы мышления имеют своим предметом не какие-либо частные мысли, а самый закон сочетания или форму сочетания мыслей. «. . .Логические законы получаются нами не из внешнего опыта, не из наблюдения чувственных вещей, а из внутреннего опыта, из наблюдения деятельности самого духа».[31]

Челпанов прав, утверждая, что законы мышления открываются и устанавливаются при изучении явлений мышления в процессе познания. Но как идеалист Челпанов не в состоянии понять, что мышление есть обобщенное и опосредованное отражение действительности, что законы мышления отражают

---

[30] Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II, стр. 224—225.

[31] Там же, стр 226—227.

действительность в процессе познания, что процесс отражения глубоко диалектичен. Не понимая диалектического характера отражения действительности законами мышления, Челпанов приходит к метафизическим выводам о том, что законы мышления есть некие идеальные нормы его, априорные условия познания.

Полное непонимание сущности законов мышления демонстрирует и Лапшин. Он вполне согласен с Кантом, утверждавшим, что синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, от которого зависит логика. Субъективное содержание сознания, объединенное сначала в апперцепции эмпирической, а затем в трансцендентальной, служит основой всех логических законов мысли. Так, например, тождественность сознания в каждый момент является условием для самого понятия тождества; невозможность приписывать и не приписывать в то же время сознанию известное содержание есть условие для допущения закона противоречия.

И Челпанов, и Лапшин, несмотря на различие их рассуждений, доказывают одно и то же: законы мышления не имеют никакого отношения к природе, к чувственным вещам. Они — законы мысли, духа. Законы мышления лежат в основе умственной организации, они являются априорными условиями познания.

Истолковав сущность законов мышления с позиций идеализма и метафизики, русские неокантианцы пытаются с их помощью доказать проблематичность существования и непознаваемость вещи в себе.

Введенский, например, считает, что естественный закон противоречия управляет представлениями, так как в них противоречие заведомо неосуществимо. Следовательно, и умозаключения уместны и логически позволительны лишь о наших представлениях. Но умозаключения о том, что по существу своему не может считаться представлениями, т. е. о вещах в себе, неуместны и логически непозволительны. Отсюда Введенский делает вывод: умозаключения о вещах в себе не могут иметь никакого обязательного значения, вещь в себе непознаваема, непознаваемо даже и то, существует она или нет.

Лапшин, приведя многочисленные примеры рассуждений [32] по поводу реальности или нереальности вещи в себе, заявляет, что весь секрет этой головоломки заключается в бессознательном перенесении законов мышления на вещь в себе. Разделительное суждение: вещь в себе существует или не существует помимо моего сознания, безмолвно предполагает, что она не может одновременно и существовать и не существовать. Это предположение опирается на закон исключенного третьего. Но этот закон, как и

---

[32] См.: И. Лапшин. Законы мышления и формы познания, стр. 147 и сл.

все законы мышления, нельзя переносить на вещь в себе. Вопрос о существовании или несуществовании вещи в себе с помощью логических умозаключений неразрешим.

Челпанов, в соответствии с концепцией идеально-реалистической философии, утверждает, что логические законы мышления применяются не к вещам, а к нашим понятиям о них. Когда речь идет о тождественных вещах или о вещах, исключающих противоречащие качества, то тождественность, несовместимость противоречащих качеств и т. п. вносятся в вещи субъектом.

Общность взглядов русских неокантианцев на значение и роль законов мышления в познании не исключает некоторых различий в толковании ими отдельных аспектов проблемы.

Введенский рассматривает законы мышления в связи с учением о силлогизмах. На примере анализа категорических силлогизмов он показывает, что законы противоречия, исключенного третьего, достаточного основания объясняют все особенности правильных силлогизмов. Сама же возможность силлогизмов (как правильных, так и ошибочных) объяснима, по его мнению, через действие закона тождества.

Лапшин сосредоточивает свое внимание на выяснении роли законов мышления в познании и их связи с формами познания. По его мнению, в логике общеприняты три закона мысли: закон тождества (*A* есть *A*), закон противоречия (ни одно *A* не есть не *A*) и закон исключенного третьего (если *A* есть *B*, то оно не может быть не *B*). Закон тождества выражает всеобщность форм познания: сознание возможно при наличии известных свойств познаваемого — протяженности, длительности, качественности, количественности и т. д.; закон противоречия выражает необходимость форм познания; закон исключенного третьего подчеркивает незаместимость законов познания какими-либо другими. Иначе говоря, гносеологическая роль законов мышления сводится Лапшиным к формуле: законы мысли суть простые абстракции для выражения всеобщности, необходимости и незаместимости форм познания.

Анализируя каждый закон мышления в отдельности, Лапшин еще резче подчеркивает их связь с формами познания. Законы мысли опираются на синтез отождествления и различения, т. е. зависят от категории качества. Формула *A* есть *A*, по мнению Лапшина, выражает синтетический акт мысли, в котором подчеркивается «сходное в различном». «Правое *A* и левое *A*, — пишет он, — не тождественны в абсолютном смысле, но мы подчеркиваем в них то, что есть сходного, и этим *иллюстрируем* понятие тождества...»[33] Законы мысли неотделимы и от категории количества: «...*категория количества, а с нею и пространственная интуиция* составляют conditio sine qua non для санкции аналитических суждений».[34]

[33] Там же, стр. 91.
[34] Там же, стр. 94.

Подчеркивая, что весь материал, с которым оперирует мышление, всегда сознается протяженным, Лапшин приходит к выводу о том, что и верховные законы мышления опираются на пространственный синтез. Исходя из этого положения, он, в отличие от Канта, думает, в частности, что всякое познание требует пространственной конструкции или, точнее, «конструкции иллюстрации понятия, только в философии эти иллюстрации по преимуществу качественного характера, а в математике — количественного».[35]

Законы мышления тесно связаны не только с категориями качества, количества, но и с интуицией времени, с категориями причинности и субстанциальности. Так, например, закон противоречия мыслим лишь под условием времени, он приложим лишь к тому, что сознается во времени.

Цель всех доказательств Лапшина — обоснование субъективно-идеалистической позиции. Для него законы мышления и формы познания — субъективные и единственно возможные условия познания. Секрет логического фокуса, с помощью которого Лапшин ведет доказательства, прост. Превратив объективные категории, например пространство и время, в субъективные и априорные формы познания, он затем доказывает их связь с законами мышления. Сделать это ему сравнительно нетрудно, так как в реальном процессе познания мышление (и, следовательно, логические законы) как свойство высокоорганизованной материи может осуществляться только в пространстве и во времени — коренных условиях бытия и мышления. Лапшин спекулирует на реальных фактах познания — прокламируя связь законов мышления, пространства и времени, он трактует реальные «связи-отражения» этих категорий как особые, самостоятельные, ничем не определяемые, чисто логические связи, превращает их в априорные условия познания. Опосредованное становится априорным условием, отраженное наделяется самостоятельным существованием.

ИДЕАЛИЗМ И ФОРМАЛИЗМ В УЧЕНИИ О КРИТЕРИЯХ ИСТИННОГО ЗНАНИЯ

Для философии русского неокантианства характерно стремление вынести критерий практики за пределы науки, за пределы теории. «. . .Не нужно нам, — пишет Введенский, — никаких предсказаний. . . будут ли они все достоверными или только вероятными, не нужно даже техники, но и пусть нам дадут такие понятия и представления о природе, которые заведомо соответствуют ей».[36] Эта тирада прекрасно иллюстрирует пренебрежительное отношение русских неокантианцев к практике, их, по

[35] Там же, стр. 97—98.

[36] А. И. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1, стр. 15.

словам В. И. Ленина, «гелертерски-схоластическую» и «вымученно-идеалистическую» попытку обойти ее «теоретически».

Игнорирование роли практики в процессе познания определяется всеми исходными посылками русского неокантианства: субъективным идеализмом, априоризмом, формализмом, дуализмом. Его представители бесконечно далеки от научного, диалектико-материалистического понимания категории практики.

Не понимая «относительности» практики как критерия истины, не видя диалектики процесса познания, Введенский утверждает, что совпадение теории и практических выводов из нее не есть доказательство совпадения представлений и понятий о природе с природой самого знания. Представления о природе могут быть насквозь ложны, но делаемые из них выводы могут совпадать с действительностью. Это положение, по мнению Введенского, подтверждается, например, следующим фактом: ложная теория Птоломея давала возможность предсказывать небесные явления так же хорошо, как и теория Коперника.[37] Пример, приводимый Введенским, ясно показывает, что он не понимает соотношения «относительного» и «абсолютного» в процессе познания, не понимает диалектики процесса познания.

Утверждение о том, что представления о природе могут быть ложными, а выводы из них — совпадать с действительностью, понадобилось русским неокантианцам для того, чтобы поставить под сомнение принципы науки и философии, к числу которых они относят материю, силу, организм и т. д. Искажая реальный процесс познания, русские неокантианцы объявляют правильность выводов всецело зависимой от правильности принципов. При этом процесс познания выглядит следующим образом. Показания чувств «обсуждаются» на основании принципов. Принципы играют такую же роль, какую играет идея художественного произведения: она зарождается и развивается в душе художника, а опыт дает лишь материал, в котором идея реализуется. Точно так же обстоит дело при экспериментировании и наблюдении: возможно получить ответ лишь на вопрос — как реализуются в опыте принципы. Истинность выводов зависит не от практики и не практикой определяется. Их справедливость зависит от принципов, а то или иное понимание принципов в свою очередь зависит от философской теории.

Критикуя такого рода идеалистический взгляд, переворачивающий вверх ногами действительное соотношение принципов и бытия, Ф. Энгельс писал: «...принципы — не исходный пункт исследования, а его заключительный результат; эти принципы не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них; не природа и человечество сообразуются с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку

---

[37] Там же, стр. 14 и сл.

они соответствуют природе и истории. Таково единственно материалистическое воззрение на предмет. . .»[38]

Исходные посылки русского неокантианства по вопросу о практике и ее роли в процессе познания не блещут оригинальностью. В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм», анализируя взгляды Фихте, Шульце-Энезидема и Маха, показал, насколько не новы в истории философии усилия исключить практику из гносеологии, чтобы расчистить место агностицизму и идеализму.[39] Маленькая школа русского неокантианства в вопросе о практике, так же как и Мах, повторяет зады идеализма. Всякую попытку отгородиться от практики, игнорировать критерий практики В. И. Ленин квалифицировал как обскурантизм. «Разве это не обскурантизм,—писал В. И. Ленин,— когда чистая теория заботливо отгораживается от практики?»[40]

Отгородившись от практики, русские неокантианцы пускаются в безбрежное море метафизических спекуляций и создают внешне стройное, но глубоко ложное по существу учение о принципах истинного познания. Отказавшись от исторической точки зрения на познание, отвергнув практику как критерий истины, они ищут критерий истинного знания в формально-логической стороне познавательной деятельности субъекта.

Русские неокантианцы произвольно и искусственно подразделяют познание на три вида: несомненное (на основе априорных элементов), апостериорное и постижение в порядке веры. Для каждого вида устанавливается особый критерий истины.

Достоверными и истинными объявляются прежде всего априорные идеи и категории в сознании. Их наличие в сознании, равно как и их достоверность, подтверждается простой невозможностью устранить их из сознания. Попробуйте удалить из сознания априорную идею, и вы нарушите основной закон сознания, закон отсутствия противоречия, замечает Введенский.[41]

Но сами по себе априорные формы познания еще не являются знанием. Они представляют собой лишь необходимое условие априорного и апостериорного знания. Под рубрику априорного (или рационального, умозрительного, спекулятивного) знания русские неокантианцы подводят науки, которые якобы не нуждаются ни в каком обращении к опыту для проверки истинности своих положений. К такого рода наукам они относят, например, геометрию, алгебру, «теоретическую физику» (т. е. ту часть физики, где доказываются новые законы, но без всякого эксперимента, на основе одних лишь вычислений, a priori найденных законов).

---

38 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 34.

39 См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 140 и сл.

40 Там же, стр. 199.

41 См.: А. И. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1, стр 90.

По мнению русских неокантианцев, любая наука из группы чисто рациональных наук опирается на большее или меньшее количество суждений (так называемых последних, высших или первых оснований), при помощи которых доказываются абсолютно все положения данной науки без всякого обращения к помощи опыта. Гарантией (доказательством) правильности выводов, получаемых дедуктивным путем, будет служить исключительно следование правилам формальной логики (оправдание суждений посредством умозаключений).

Идеализм и формализм приведенных выше рассуждений русских неокантианцев становится еще очевиднее, если проанализировать их толкование критерия истинности такой науки, как геометрия. По их мнению, эта наука чисто рациональная. Система геометрии, ее построения имеют идеальный характер, они порождены человеческим умом. Геометрия в своих построениях опирается на так называемые последние, высшие или первые основания, т. е. на аксиомы и определения.[42] Доказательству того, что аксиомы и определения геометрии носят идеальный характер, что они внеопытны, чисто рациональны, русские неокантианцы посвящают немало страниц. Они отлично понимают, что, если доказать априорный характер геометрических аксиом, нетрудно доказать и идеальный характер геометрических построений в целом.

Введенский в книге «Логика, как часть теории познания» пишет, что аксиомы геометрии суть не что иное, как общие синтетические суждения. Так, например, аксиома: «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками» — суждение общее и синтетическое.[43] Геометрия нисколько не отличается от алгебры и арифметики, в которых последними основаниями также всегда служат общие синтетические суждения.

Однако подобные утверждения не соответствуют действительности. Геометрия, равно как и любая наука, была порождена практикой и практикой проверялась истинность ее положений.

Чувствуя шаткость своей позиции, мало согласованной с общим духом критицизма, Введенский допускает возможность сомнения в истинности исходных положений геометрии. Сомнение в их истинности, пишет он, и требование для них своего особого доказательства отнюдь не нелепость. Появление геометрии Лобачевского, по его мнению, служит хорошим тому примером. Лобачевский «усомнился» в истинности одиннадцатой аксиомы Эвклида и заменил эвклидово положение: «из точки вне прямой можно провести только одну прямую, не встречающую данной

---

[42] Примером определений в геометрии как высших оснований могут служить определения линии, плоскости, тела, квадрата и т. д. (см.: А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания, стр. 127 и сл.).

[43] См. там же, стр. 128. — Доказывая это положение, Введенский повторяет давно известное рассуждение Канта (см.: И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, стр. 114 и сл.).

прямой» положением: «из точки вне прямой можно провести множество прямых, не встречающих данную прямую». Исходя из этого предположения, Лобачевский построил полную систему геометрии. Эта система нигде не запутывается в противоречиях, т. е. оказывается не менее возможной, а потому и не менее допустимой.

Рассуждение Введенского весьма характерно. Система геометрии Лобачевского внутренне непротиворечива, потому и допустима. Имеют ли построения Лобачевского какое-либо отношение к реальному миру, возможна ли их проверка — это Введенского не интересует. В таком случае естественно возникает вопрос: чем отличаются принципы построения геометрической системы Лобачевского от системы построения теории шахматной игры? Ничем. И в том и в другом случае — чисто рациональное построение.

Итак, с точки зрения Введенского, допустимо сомнение в достоверности аксиом. Но чем же объяснить тот факт, что геометрия и другие рациональные науки опираются на аксиомы, как на высшие основания? Это объясняется одним из правил умозаключений, которое гласит, что при любом видоизменении умозаключения общий синтетический вывод (а в рациональных науках целью доказательства служат общие синтетические суждения) может быть правильно получен только в том случае, если в числе посылок окажется хотя бы одно общее синтетическое суждение. А поэтому каждая рациональная наука наряду с определениями непременно должна употреблять в виде высших оснований еще большее или меньшее число общих синтетических суждений, допускаемых ею без всяких доказательств со стороны ее самой. Таков ответ Введенского. Как видно, все свои усилия он направляет на доказательство ложного положения: геометрия — наука чисто рациональная, все ее построения имеют умозрительный характер и ни в коей степени не определяются практикой, равно как не определяется практикой и истинность ее построений.

Идеалистическому толкованию вопроса о происхождении геометрических аксиом много внимания уделяет Челпанов. Для него эта проблема приобретает особое значение, так как он связывает ее с проблемой априорности понятия пространства. Дав довольно детальное изложение различных взглядов о природе неэвклидовой геометрии (Лобачевского, Римана, Гельмгольца, Бенно-Эрдмана и др.), Челпанов разделяет все взгляды по вопросу о происхождении геометрических аксиом на две резко отличающихся друг от друга теории: априористическую и эмпирическую. Априоризм как крайне рационалистическая теория вообще отрицает всякое участие внешнего опыта в выработке основных понятий геометрии. Эмпиризм выводит все познание из чувственного опыта, в том числе и основные понятия геометрии, а в познании видит только лишь копию или отражение того, что совершается и существует во внешнем мире. Ни та, ни другая теория в их

обычных крайних формулировках, как считает Челпанов, не могут быть признаны правильными.

Прежде чем перейти к решению поставленной проблемы, Челпанов отмечает два чрезвычайно важных, по его мнению, обстоятельства: во-первых, аподиктическая достоверность, присущая геометрическим аксиомам, совершенно отличается от достоверности физических наук. В то же время аподиктическая достоверность геометрических аксиом является признаком или показателем их априорности, ибо, как указывал Кант, положение априорно в том случае, если оно аподиктически достоверно. Во-вторых, решение вопроса о достоверности геометрических аксиом совершенно не зависит от решения вопроса об истинных свойствах пространства.

Эти замечания Челпанова выдержаны в кантовском духе. Вопрос об истинности аксиом принципиально неразрешим при помощи практики — вот что хочет сказать Челпанов.

Критикуя эмпирическую теорию Дж. С. Милля о происхождении геометрических аксиом, Челпанов признает, что содержание аксиом получается из наблюдения реальных пространственных отношений. Более того, Челпанов категорически заявляет: первоначально вся геометрия носила практический характер; такие положения геометрии, как, например, «часть меньше целого», «сумма двух сторон треугольника всегда больше третьей», первобытный геометр узнавал из реального опыта. Но это обстоятельство не дает права утверждать, что геометрические аксиомы внушены опытом, ибо опыт, наблюдение не дает основания для утверждения аподиктического характера геометрических положений. Челпанов прав, когда заявляет, что элемент необходимости никак не может быть получен из простого повторного восприятия одних и тех же внешних отношений. Но он неправ, утверждая, что геометрические аксиомы обладают необходимым характером, потому что они оперируют с «идеализированными элементами», именно с формами нашего сознания. Челпанов верно подмечает слабость миллевской позиции, пороки его вульгарного индуктивизма. Но собственная позиция Челпанова в разрешении этого вопроса — открыто идеалистическая. Мы утверждаем, говорил Челпанов, что дважды два четыре. «Мы приписываем этому положению необходимый характер потому, что счисление в действительности констатирует отношение не между вещами, а выражает з а к о н ы (разрядка Челпанова. — *Е. В.*) нашего ума».[44] Диалектико-материалистическое решение проблемы незнакомо Челпанову. Он не может понять ни сущности процесса абстрагирования, ни роли практики в этом процессе.

Ф. Энгельс в «Диалектике природы» писал, указывая на «земной», «практический» характер геометрии: «Наша геометрия

---

[44] Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II, стр. 38.

исходит из пространственных отношений, а наша арифметика и алгебра — из числовых величин, соответствующих нашим земным отношениям...»[45] «Чистая математика имеет своим объектом пространственные формы и количественные отношения действительного мира, стало быть — весьма реальный материал. Тот факт, что этот материал принимает чрезвычайно абстрактную форму, может лишь слабо затушевать его происхождение из внешнего мира».[46] «Эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость. Post hoc, но не propter hoc (и это, как мы видели, замечает Челпанов. — *Е. В.*)... Но доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу *сделать* некоторое post hoc, то оно становится тождественным с *propter hoc*»[47] (но этого не в состоянии понять Челпанов. — *Е. В.*).

В свете замечания Энгельса становится ясной ошибка Челпанова: его утверждения о принципиальной невозможности проверить путем опыта истинные свойства нашего пространства. Он, например, замечает, что путем измерения астрономических треугольников определить правильность положений геометрии Лобачевского невозможно,[48] т. е. снова демонстрирует полное непонимание значения практики для развития и проверки истинности научного знания.

Таково вкратце решение проблемы критерия истинности геометрических построений и аксиом русскими неокантианцами. Как видим, они полностью отрицают значение практики и как источника, и как критерия истины геометрических построений и аксиом.

Во вторую группу наук русские неокантианцы включают науки эмпирические (физику, химию, историю и др.), которые описывают «данные опыта», стремятся узнать причины явлений природы и ее законы. Но так как под «природой» они подразумевают совокупность всех опытных данных, в том числе «вещей», а опыт толкуют субъективно-идеалистически, то вопрос об «истинности» знания, добываемого науками, вопрос о «знании» как отражении объективной реальности лишается всякого смысла. Практика как критерий истины и в области эмпирических наук отбрасывается, ибо она-де ничего не доказывает, все дело ограничивается лишь оправданием суждений путем простой установки данных «опыта». Когда мы заставляем электрическую лампу светить нам, иллюстрирует свою мысль Введенский, мы ровно ничего не доказываем, а осуществляем лишь условия, при которых она становится светящейся. Введенский не замечает, что,

---

[45] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 582.
[46] Там же, стр. 37.
[47] Там же, стр. 544.
[48] См.: Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности, ч. II, стр. 372 и сл.

приводя этот пример, он оказался в незавидном положении гоголевской унтер-офицерской вдовы, ибо данный пример иллюстрирует совсем иное, а именно, что практикой, экспериментом мы доказываем наше знание законов природы, соответствие нашего знания природе.

Стремление русских неокантианцев отбросить практику как критерий истины и свести доказательство истинности к формально-логическому доказательству еще отчетливее видно на другом примере, также приводимом Введенским. Каким путем была доказана и превратилась в знание гипотеза Коперника? — спрашивает Введенский. Она превратилась в знание благодаря тому, что все другие гипотезы оказались в непримиримом противоречии с суммой вновь накопленного знания. Гипотеза Коперника превратилась в знание, будучи доказанной апагогическим методом. Ее доказательство ничем не отличалось от доказательства чисто рациональных наук, хотя было соединено с «установкой данных опыта». И вновь мы видим полное игнорирование Введенским практики как критерия истины.

Доказательства «истинности» знания в чисто рациональных науках, по мнению русских неокантианцев, существенно отличаются от доказательств догадок о прямо наблюдаемых причинах, производящих явления природы, и о законах природы. Методом доказательства в данном случае объявляется так называемый индуктивный метод Милля. Основанием же для применения индуктивных доказательств служат данные опыта и принцип единообразия природы. При этом и данные «опыта», и принцип единообразия природы толкуются откровенно идеалистически. Общие недостатки, присущие индуктивизму, блестяще раскритикованным Ф. Энгельсом,[49] во стократ усиливаются благодаря субъективно-идеалистической точке зрения русских неокантианцев.

Рассматривая доказательства в так называемых «эмпирических частях знания», они в трактовке практики, опыта также не выходят за рамки юмовско-кантовского агностицизма и субъективизма. Таким образом, оказывается, что и апостериорное познание не нуждается в практике для доказательства истинности полученных им результатов. Истинность, в ее специфическом формально-логическом понимании русскими неокантианцами, может быть достигнута лишь в мышлении. Практика не в состоянии ни доказать, ни опровергнуть истинности нашего знания.

Отвергнув практику как критерий истины в области положительной науки, русские неокантианцы вводят «практику» в область «практического разума», но уже не как критерий, а как причину, обусловливающую «веру». Так, например, Введенский объясняет неискоренимость веры в бога «практикой обыденной жизни» (в психологическом аспекте) и невозможностью «научным» путем доказать несостоятельность веры в бога.

---

[49] См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 541 и сл.

Глава III

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО И НАУКА

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СПЕКУЛЯЦИЯ В ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ВОПРОСАХ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Русские неокантианцы неоднократно подчеркивали тесную связь критической философии с наукой, утверждали, что в своих построениях она опирается на новейшие факты и теории науки.

В действительности субъективно-идеалистическая философия неокантианства глубоко враждебна науке. Апелляция к новейшим научным достижениям и открытиям служила всего лишь камуфляжем, призванным скрыть реакционный, антинаучный характер «современного критицизма». Философия неокантианства не имела ничего общего с передовой материалистической наукой конца XIX — начала XX веков.

Выступая против материализма, русские неокантианцы использовали в этой борьбе все реакционные, все идеалистические отбросы науки. Высоко оценивая идеалистические теории западноевропейских ученых: Гельмгольца, Оствальда, Пуанкаре и других, они обходили молчанием труды и открытия крупнейших русских естествоиспытателей-материалистов: Сеченова, Бутлерова, Лебедева, Тимирязева и других, или искажали их взгляды в идеалистическом духе (например, взгляды Менделеева).

Русские неокантианцы претендовали на роль арбитра в решении теоретических вопросов науки, где шла острая борьба материалистических и идеалистических взглядов. По трем важнейшим теоретическим проблемам естествознания: о силах материи, о ее строении и массе, писал Введенский, можно встретить самые разнообразные и взаимоисключающие взгляды. Задача критической философии, подчеркивал он, состоит в том, чтобы подвергнуть каждый из этих вопросов философской обработке и на основании понятий, выработанных естествознанием, и, главное, путем анализа познавательной способности выделить в этих понятиях то реальное, что в них содержится, и построить такие понятия о природе, которые бы имели реальное значение.

Претензии русских неокантианцев на роль арбитра в решении теоретических вопросов в естествознании были абсолютно неосновательны. «Философская обработка» понятий, «построение реальных понятий науки», о чем с таким апломбом писал Введенский, оказывались на поверку не чем иным, как идеалистической спекуляцией на достижениях науки, профанацией ее достижений.

Глубокая враждебность критической философии естествознанию обусловливалась уже тем, что критицизм отнимал у науки предмет ее исследования — природу. Под природой, писал Введенский, подразумевается «совокупность всех данных опыта, каковы бы они ни были, в том числе и все данные в опыте вещи», а под явлениями природы — «всякие данные опыта, кроме данных в опыте вещей». Термину «явления природы» Введенский придает столь широкое значение, что под него подходит не только изменение, но и любое свойство вещей, образующих природу, т. е. все то, что может быть воспринято как во внешнем, так и во внутреннем опыте, за исключением самих вещей.[1]

Субъективно-идеалистически истолковав термин «явления природы», сведя природу к совокупности всех данных опыта, Введенский предмет естествознания, естественных наук определяет как изучение «любых данных опыта». При этом для естествознания, по мнению Введенского, безразлично, считать ли данные опыта истинным или кажущимся бытием.[2] Гельмгольц был вполне прав, подчеркивал Введенский, когда объявил идеализм совершенно неопровержимым, не видел в нем никакой опасности для естествознания, ибо последнее, по-видимому, кроме некоторых гипотез, отвлекается от вопросов: есть ли данные опыта кажущиеся или истинное бытие, явление или вещи в себе.

В круг естественных наук Введенский наряду с физикой, химией, физиологией включал психологию, историю, лингвистику и другие науки. Эта своеобразная точка зрения, стирающая всякое различие между науками о природе и обществе, оправдывается, по его мнению, тем обстоятельством, что все науки изучают данные «опыта» и в этом смысле «предмет» всех наук одинаков.

Отвергая материалистический принцип классификации наук, по которому каждая отдельная наука анализирует конкретную форму движения или ряд связанных между собой и переходящих друг в друга форм движения, русские неокантианцы пытались положить в основу классификации наук формально-логический и психологический критерий достоверности. Это стремление опереться на критерий достоверности как на основу в классификации наук не случайно. Для субъективного идеализма объективный критерий классификации наук неприемлем.

---

[1] См.: А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. Пг., 1917, стр. 35—36.

[2] См. там же, стр. 36.

С точки зрения Челпанова,[3] все науки можно разделить на две группы: на науки «формальные» и «реальные». Формальные науки — математика и логика аподиктически достоверны. Реальные науки — науки о неорганической и органической природе (механика, физика, химия, биология и т. п.) и науки о духе (психология) и обществе (история). Та группа реальных наук, где применима математика (астрономия и физика), также могут считаться абсолютно достоверными. Но в приложении законов этих наук к реальным предметам достигнуть полной достоверности невозможно. В своих выводах, получаемых независимо от математики, науки, входящие в группу реальных наук, могут быть лишь приближенно достоверными.

Субъективно-идеалистической классификации наук соответствует столь же субъективно-идеалистическое истолкование законов природы, которые, по мнению русских неокантианцев, есть всего лишь многократно наблюдаемое «единообразие во взаимоотношениях явлений природы», «связь» между явлениями природы, которая повторяется всегда и везде при одних и тех же определенных обстоятельствах. Как в галлюцинации, замечал Введенский, возможно установить законы, по которым она переживается, точно так же и в науке возможно открыть законы и на их основе предсказывать будущие явления. Всеобщий закон «явлений природы» подчинен принципу единообразия природы, частным случаем которого является принцип причиненности. Принципы единообразия и причиненности не имеют какого-либо объективного содержания, они лишь констатируют обычно наблюдаемую связь «явлений природы», т. е. психологических состояний сознания. Принцип единообразия констатирует законосообразную связь одного явления с другим, принцип причиненности — факт связи явлений в порядке их возникновения. Таким образом, принцип единства бытия, вне которого невозможна никакая наука и объективным основанием которого является материальность мира, подменяется русскими неокантианцами субъективно-идеалистическим «принципом единообразия природы».

Существенным и единственным признаком закона природы для русских неокантианцев является «единообразие», повторяемость «явлений природы», как различных психических состояний сознания. Закон описывает порядок (связь) ощущений. И не только описывает, но и создает его. Закон управляет связью свойств вещей, образующих в своей совокупности природу, писал Введенский.

Своеобразная психологизация законов природы русскими неокантианцами ничего общего не имеет с научным пониманием закона как объективного проявления всеобщей взаимосвязи, взаимозависимости и взаимообусловленности явлений. Русские

---

[3] См.: Г. И. Челпанов. Дополнительный курс логики, читанный в Московском университете в 1908—1909 акад. году. М., 1909, стр. 3 и сл.

неокантианцы лишают закон какого-либо объективного содержания. В законе, по их мнению, лишь констатируется наблюдаемая связь ощущений, а устойчивость этой связи определяется самим законом. Это видно на примере толкования Введенским сущности двух известных физических законов: закона Бойля—Мариотта и закона тяготения Ньютона. Для Введенского все содержание этих законов сводится к тому, что в законе Бойля—Мариотта мыслится такая связь между «явлениями природы» (давлением газа и его объемом), которая при одинаковых условиях повторяется всегда и везде, а в законе тяготения Ньютона также мыслится связь, но других «явлений природы» (взаимодействие между материальными частицами), также повторяющаяся всегда и везде при одинаковых условиях. С точки зрения Введенского, закон устанавливает и диктует логические связи между психическими явлениями (ощущениями).

Психологизация и логизация законов природы русскими неокантианцами видна и на примере разделения Введенским законов по их «содержанию» на две группы — на законы единовременности и законы последовательности явлений. В законах одновременности мыслится постоянное сосуществование различных свойств в одних и тех же вещах или единовременное возникновение двух явлений. В законах последовательности мыслится порядок или последовательность явлений. Настойчивое стремление Введенского ограничить сущность закона логической функцией мыслимости последовательности и сосуществования психических состояний («явлений») не случайно, ибо этой функцией, по его мнению, исчерпывается содержание закона, равно как и сфера его приложения.

Идеалистическое толкование сущности и роли законов природы дополняется соответственно положением о непознаваемости закона. В противоположность материализму, его уверенности в мощи и бесконечности человеческого познания русские неокантианцы утверждали, что «никогда не удастся объяснить до конца законы природы... объяснение законов природы, несмотря ни на какую помощь трансцендентальных или метафизических гипотез вроде атомизма и т. п., всегда будут заканчиваться некоторыми необъяснимыми до конца законами природы».[4]

Русские неокантианцы много внимания уделяли вопросу о роли гипотез в развитии естественных наук. Сведя предмет естествознания к изучению всех данных опыта, Введенский исключал гипотезы из области науки, так как они всегда отличаются заведомо метафизическим, а иногда и трансцендентным характером. Примечательно, что Введенский и Челпанов включали в число гипотез и научные теории. «В науке, — писал Челпанов, — большинство так называемых теорий представляют собою гипотезы, так, например, дарвиновская теория—гипотеза; эфир—ги-

[4] Труды С.-Петербургского философского общества. Вып. 1. Декарт и рационализм. СПб., 1901. См. примечание к стр. XLIX.

потеза; канто-лапласовская теория образования солнечной системы—гипотеза; атом — гипотеза, и даже так называемый закон сохранения энергии — гипотеза».[5] Гипотезы исключаются из естествознания потому, что они не составляют закона. Таков основной аргумент русских неокантианцев. В этом утверждении сказывалось не только стремление исключить из области научного знания все материалистические гипотезы (например, атомистическую), но и непонимание роли гипотез в развитии естествознания.

Отрицая существование объективной реальности, данной в ощущении, русские неокантианцы не в состоянии были понять, что гипотезы — первая ступень в научном исследовании, ведущем от знания, непосредственно наблюдаемого в явлениях, к знаниям внутренних законов их развития. Они не понимали, что гипотеза, обоснованная теоретически, подтвержденная практикой, не только описывает данное явление, но истолковывает, объясняет, вскрывает его сущность. Так как для русских неокантианцев «вещь» — всего лишь определенное сочетание ощущений, объективированных вовне, то, естественно, никакого проникновения в сущность данной «вещи» быть не может.

Сведя науку к поверхностному описанию наблюдаемых явлений, отрицая возможность познания сущности, русские неокантианцы все значение гипотез в развитии естествознания видели лишь в том, что они служат «дополнением опыта». Материалистическому взгляду на познавательное значение гипотезы они противопоставили идеалистическое, ненаучное понимание ее. Введенский, например, выдвигал учение о так называемых «рабочих гипотезах», которые, по его мнению, не претендуют на объяснение или отражение реальности. Рабочие гипотезы ценны только как вспомогательное средство без всякого притязания на то, чтобы служить хотя бы предварительной картиной действительности. Можно пользоваться любыми, заведомо ложными рабочими гипотезами, лишь бы они имели эвристическое, дидактическое, мнемоническое или терминологическое значение. Рабочая гипотеза, по Введенскому, есть чисто условное допущение, произвольная конструкция, искусственное построение, фикция.

Стремление объявить материалистические теории естествознания «рабочими гипотезами», как указывал В. И. Ленин, было вообще характерно для идеалистов конца XIX — начала XX веков. «Бóльшего, чем объявления понятий естествознания „рабочими гипотезами", — писал В. И. Ленин, — современный, культурный фидеизм... *не думает и требовать*».[6]

Одной из «рабочих гипотез» русские неокантианцы считали атомистическую гипотезу и много внимания уделяли ее критике, ибо для них атомизм — синоним материализма. По их мнению, атомистическая теория — фикция, не имеющая никакого науч-

[5] Г. Челпанов. Введение в философию. М., 1910, стр. 8.
[6] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 297.

ного значения. «Тот, кто утверждает, — писал Челпанов, — что только материальные атомы представляют из себя истинную реальность, что из атомов созидается вся действительность, все существующее, что душа, сознание, мысль есть не что иное, как движение материальных атомов, тот материалист».[7]

Не отрицая значения атомистической гипотезы в развитии естествознания и того, что она находила сильную поддержку в науке (например, закон кратных отношений Дальтона), русские неокантианцы все усилия направляли на доказательство гипотетического характера атомистической теории. То, что она получила широкое распространение и имеет многочисленных защитников, объясняется, по их мнению, теми же причинами, что и распространение материализма: простотой и доступностью этих учений. «...С атомистической точки зрения, — писал Введенский, — все явления объясняются гораздо легче и проще...»[8] Кроме этого, замечает Введенский, есть еще одна причина, толкающая к атомизму, — это сильнейшая склонность человеческого ума к рационализму. Стремление сделать связь между двумя явлениями не просто доказанной при помощи опыта, а понятной, т. е. логически необходимой, приводит к тому, например, что становится возможным законы химических явлений сделать вполне понятными, т. е. разложить на чисто логические связи. Поэтому атомизм считают не только рабочей гипотезой, не только вспомогательным средством или орудием научного исследования, а верной картиной действительности.[9]

В критике атомистической теории русские неокантианцы различают два аспекта, два возможных подхода к учению о материи: эмпирический и метафизический, или гносеологический. Вопрос о допущении существования атомов, если с их помощью возможно объяснить явления физические или химические, есть вопрос эмпирический. Вопрос же о том, что есть атом, — метафизический. В этом различии двух аспектов подхода к атомистической теории русские неокантианцы заранее отрицают возможность самой науки решить вопрос о существовании или несуществовании атомов. Так, например, Челпанов, рассмотрев некоторые физические и философские теории строения материи и отметив, что среди этих теорий есть материалистические и идеалистические, считает возможным разрешить вопрос о реальности атомов вне науки, безотносительно к тому, что утверждают естествоиспытатели. Такой аспект решения проблемы он называет гносеологической точкой зрения.

Как и следовало ожидать, эта точка зрения оказывается идеалистической. Всякое материальное тело, утверждает Челпа-

---

[7] Г. Челпанов. Мозг и душа. Киев, 1906, стр. 14.

[8] А. И. Введенский. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, ч. 1. СПб., 1888, стр. 133.

[9] См.: Труды С.-Петербургского философского общества. Вып. 1, стр. XLIX и сл.

нов, представляет собою известный комплекс ощущений. Но в понятие материи, кроме сменяющихся групп ощущений, входит еще и представление чего-то постоянного и неизменного. Именно это неизменное в количественном отношении есть субстрат, или носитель, материальных явлений. В физике и химии этот субстрат называется атомом. Атом не является предметом непосредственного чувственного восприятия. Его существование принципиально ничем не доказуемо. Атом — гипотеза, понятие атома есть только известный прием, при помощи которого возможно сделать наглядно представимыми всевозможные явления в химии и физике, объяснить различные изменения и превращения, совершающиеся в материальном мире, а то, что называется обычно материальным, в действительности есть абстракция одного общего содержания, которое можно называть «переживанием». Атом является только «образом», «вспомогательной гипотезой», при помощи которой можно мыслить явления, но отнюдь не реальностью.

Столь же «сокрушительной» критике подвергает атомистическую теорию и Введенский. Для него, как и для Челпанова, атомизм — гипотеза, точнее множество вспомогательных гипотез, служащих для объяснения фактов. Главный, основной пункт атомистического мировоззрения, по его мнению, — механическое объяснение явлений: все свойства и явления есть результат пространственных перемещений неизменных частиц того материала, из которого составлены все тела. «Одни перемещения, и больше ничего»,[10] — кратко резюмирует сущность атомизма Введенский.

Его замечание о том, что атомизм — это целая система гипотез, не случайно. Многие, замечает Введенский, ради оправдания атомизма ссылаются на то, что он охватывает самые разнообразные явления, чем и подтверждается истинность атомизма. Будучи не в состоянии опровергнуть данный аргумент по существу и показать, в чем несостоятельность атомизма при объяснении каждого отдельного явления, Введенский прибегает к софистическому рассуждению, суть которого сводится к тому, что при всех успехах атомизма в объяснении отдельных фактов (например, в химии и физике) основная мысль (убеждение атомистов в существовании качественно и количественно неизменяемого всеобщего материала — атомов) остается недоказанной.[11]

---

[10] А. И. Введенский. К вопросу о строении материи. ЖМНП, ч. CCLXX, август, 1890, стр. 202.

[11] «Реальность этого метафизического учения о сущности тел ничем не доказана ... Для критической философии в этом нет ничего удивительного: с ее точки зрения тела состоят из комплексов закономерно связанных ощущений, которые в силу законов сознания с роковой необходимостью объектируются нами, т. е. неизбежно понимаются нами, несмотря на свой субъективный материал (ощущения), как отдельно и независимо от нас существующие; а что скрывается за этими объективированными ощущениями, остается неизвестным ...» (А. И. Введенский. К вопросу о строении материи. ЖМНП, ч. CCLXX, август, 1890, стр. 219).

И древний, и новый атомизм Введенский объявляет «трансцендентно-метафизическим» учением, поскольку обе эти формы атомизма возникают как неизбежное следствие убеждения, предпосылаемого обсуждению эмпирических фактов, в существовании неизменного субстрата любых явлений. Между древним и новым атомизмом нет никакой существенной разницы, реальность атомизма (и древнего, и нового) как метафизического учения ничем не доказана. Таков вывод Введенского.

Но чем же все-таки объясняется факт распространения и успехи этого «насквозь ложного», «трансцендентно-метафизического» учения? На этот вопрос критическая философия незамедлительно дает ответ. Во-первых, человеческий ум обладает наклонностью втихомолку предполагать существование неизменного субстрата тел; во-вторых, атомизм, будучи метафизическим учением, не противоречит опыту, так как строится для того, чтобы, исходя из предположения о сущности вещей, объяснить данный опыт. Другие факты опыта с помощью других приспособляющихся гипотез подгоняются к основной. Таким образом, психологические и логические принципы сполна объясняют распространение и успехи атомистического учения, но ни в коей мере не могут подтвердить его истинности.

Утверждая, что атомистическая теория — принципиально недоказуемая гипотеза и что, следовательно, нельзя считать атом чем-то первичным, субстанциальным, русские неокантианцы подчеркивали, что таким первичным, исходным пунктом не может быть и «материальное вообще». Анализу этого понятия, т. е. понятия материи, русские неокантианцы посвятили немало страниц, ибо для них, так же как и для Беркли, критика понятия материи есть критика материализма вообще. Завзятые метафизики, русские неокантианцы всю проблему сводят к решению вопроса о том, имеет ли понятие материи реальное значение или это простая абстракция.

В опыте, заявляют они, материя не дана. В опыте мы встречаемся лишь с телами, составленными из материи. «Сама же материя, — пишет Введенский, — не может быть указана в опыте; она только мыслится нами, и притом мыслится не как общее понятие или название, которое можно было бы употреблять взамен различных тел для обозначения существования в них некоторых сходных или общих черт (совокупность которых можно было бы назвать материальностью тел), а как тот субстрат или материал, из которого возникают тела».[12]

Для решения вопроса о содержании понятия материи, степени его реальности Введенский использует совершенно ложный формально-логический метод. Его существо сводится к тому, что

---

[12] А. И. Введенский. К вопросу о строении материи. ЖМНП, ч. CCLXX, июль, 1890, стр. 18.

предварительно определяется, «что именно мы всегда подразумеваем под материей, каково содержание этого понятия, взятого в простейшем виде, когда оно еще даже не успело подвергнуться переработке посредством научного изучения материальных явлений...».[13] Логический анализ понятия материи показывает следующее. Во-вторых, материей считается то, что существует в теле сверх занятого им пространства; во-вторых, материя есть источник или основа всего того, что находится в телах, ей можно приписать если и не временной, то хотя бы логический prius существования. Таким образом, «некоторый prius существования и отсутствие частных признаков тех — таковые две отличительные черты общераспространенного понятия материи».[14]

Дальнейший критический анализ понятия материи, «которое возникает в нас лишь под влиянием обыденного опыта и смутного сознания действия законов и форм мысли»,[15] состоит в логическом противоположении понятия основы тел (материи) самим телам. В результате «противоположения» выясняется, что материя должна быть подвижной, оставаться качественно и количественно неизменяемой и состоять из вещественных или из динамических атомов.

Признаки понятия материи «выводятся» Введенским довольно просто. Если тела характеризуются сплошностью и всякого рода изменчивостью, то в состав материи (того, что порождает тела и их свойства) прежде всего должен войти признак неизменяемости. Как основа тел материя должна обладать способностью порождать все свойства и изменения тел и в то же время оставаться неизменяемой. А это возможно лишь в том случае, если приписать материи движение, «так как при нем сам движущийся субстрат (материя) может остаться неизменяемым, а то, что состоит из этого субстрата (тела), благодаря этому движению может подвергаться разнообразным изменениям».[16]

Если материю считать сплошной, то она ничем не отличалась бы от тела, так как всякое изменение последнего будет одинаково принадлежать как ему, так и ей. При дискретности же материи каждая ее частица (атом) может быть указана и изучена отдельно от образуемых материей тел. В этом случае понятие материи будет обособлено не только мысленно, но и в представлении, и тем самым получит способность соответствовать особому предмету возможного опыта. А посему материя должна быть дискретной, но при этом частицы материи могут быть или сплошными частями вещества (абсолютно непроницаемый протяженный субстрат, рассматриваемый помимо принадлежащих ему сил и характеризуемый только непроницаемостью)

---

[13] Там же, стр. 21.
[14] Там же, стр. 22.
[15] Там же, стр. 21.
[16] Там же, стр. 24.

или же совсем непротяженными, состоящими из одних лишь сил.[17]

Идеализм и метафизика с изрядной долей схоластики — так можно характеризовать «критический» анализ понятия материи Введенским. Как метафизик, он противопоставляет изменчивость тел природы неизменяемости материи «в целом», отрывает движение материи от движения тел, дискретность материи от сплошности тел и т. д. и т. п. Нет надобности подробно разбирать ошибки Введенского, укажем только на гносеологическую основу его ошибок и заблуждений.

Логический анализ понятия материи, проделанный Введенским, может служить иллюстрацией ложного идеалистического взгляда, «согласно которому свойства какого-либо предмета познаются не путем обнаружения их в самом предмете, а путем логического выведения их из понятия предмета. Сперва из предмета делают себе понятие предмета; затем переворачивают все вверх ногами и превращают отражение предмета, его понятие в мерку для самого предмета. Теперь уже не понятие должно сообразоваться с предметом, а предмет должен сообразоваться с понятием».[18]

Понятие материи, выдаваемое Введенским за «общераспространенное», оказывается на поверку не чем иным, как метафизическим понятием материи, покоящимся на исторически определенных естественнонаучных и социальных предпосылках. Суть логического фокуса, проделанного Введенским, состоит в том, что он абсолютизирует существенные признаки этого понятия, выдавая их за признаки понятия материи, «взятого в простейшем виде».

Однако не следует забывать о том, что, когда Введенский приписывает материи признаки движения, качественной и количественной неизменяемости, он не просто повторяет утверждения метафизиков XVII—XVIII веков. Введенский — идеалист. Понятие материи, дедуцированное им, лишено онтологического основания. Реальность этого понятия состоит лишь в том, что оно может соответствовать «явлению возможного опыта», сама же материя (в онтологическом аспекте) представляет собой закономерные связи объективированных ощущений и их перемен, а каждая частица материи эмпирически реальна лишь в той мере, в какой она могла бы стать предметом чувств.

Таким образом, перед нами еще одна из многочисленных попыток опровергнуть материалистическое философское понятие материи. Как мы видели, русские неокантианцы не «уничтожили»

---

[17] Разрешая эту альтернативу, Введенский опять-таки путем «критического анализа» приходит к защите и оправданию теории «динамических атомов»: материя вся состоит из сил, взаимодействие которых между собой сопровождается переменами в ощущениях. Силы эти не механические, а динамические.

[18] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 97.

это понятие (как в свое время делал Беркли). Они готовы допустить его в философском обиходе. Они лишь против того, что материя объявляется объективной реальностью.

«Материя, — писал В. И. Ленин, — есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них».[19] Борясь против метафизической абсолютизации конкретных свойств материи, В. И. Ленин особо подчеркивал, что они относительны и присущи только некоторым ее состояниям. Единственное же свойство материи, указывал В. И. Ленин, с признанием которого должен быть связан философский материализм, — это ее свойство быть объективной реальностью, существовать вне сознания людей.[20]

Против этого свойства материи и выступают русские неокантианцы. Они готовы допускать ряд других «свойств», признаков материи, кроме одного — свойства быть объективной реальностью.

ИДЕАЛИЗМ, ВОЛЮНТАРИЗМ И ПСИХОЛОГИЗМ В СОЦИОЛОГИИ

В конце XIX — начале XX веков буржуазная наука об обществе находилась в состоянии глубокого кризиса. Буржуазные социологи отказались от идеи закономерного, объективного характера развития общества. Субъективно-идеалистическая точка зрения на исторический процесс стала господствующей. Велась яростная борьба против диалектико-материалистического понимания истории.

Одним из направлений в идеалистической науке об обществе была социология неокантианства. Раскрывая ее существо, В. И. Ленин писал: «Отчаяние в возможности научно разбирать настоящее, отказ от науки, стремление наплевать на всякие обобщения, спрятаться от всяких „законов" исторического развития... вот классовый смысл того модного буржуазного скептицизма, той мертвой и мертвящей схоластики, которые мы видим у г-на Струве».[21]

В социологии неокантианства становятся общепризнанными взгляды Виндельбанда и Риккерта. Согласно их воззрениям, наука история есть наука не о законах, а о событиях. История, в отличие от естествознания, которое может быть названо наукой законоустанавливающей (номотетической), есть наука, описывающая единичные факты, наука идеографическая. В истории невозможно указать на общие законы, ибо таковых в ней нет.

Исторические события как целое неповторимы. В истории, утверждал Риккерт, не может идти речи о повторяемости собы-

[19] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 131.
[20] См. там же, стр. 247 и сл.
[21] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 25, стр. 44.

тий, а следовательно, о закономерности. В истории есть причинность («индивидуальная историческая причинность»), но нет закономерности. Наука история, разделяя жизненный процесс на его составные элементы, упрощает и вместе с тем искажает его. Она сохраняет качественную разнородность предметов лишь ценой разрыва их непрерывности.

Историческая наука не отражает действительности, а создается историком путем преобразования фактов. Отбор исторических фактов производится благодаря их отнесению к определенным культурным ценностям. Понятие ценности у Риккерта глубоко идеалистично. Ценность — смысл, лежащий над всяким «бытием». Ценности трансцендентны и недоступны эмпирическому познанию, ибо они образуют самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Задача историка, по Риккерту, сводится не к оценке фактов, а всего лишь к описанию тех из них, которые относятся к «ценностям».

Точка зрения русских неокантианцев на историю на первый взгляд кажется диаметрально противоположной взглядам Виндельбанда и Риккерта.

Введенский и Челпанов возражают против воззрения, согласно которому история «вовсе не обязана стремиться к тому, чтобы указать нам, по крайней мере заставить нас чувствовать общие исторические законы, так как прошлое „интересно" нам само по себе».[22] Введенский не без основания замечает, что в истории, написанной по такому принципу, ничуть не больше смысла, чем в историях, рассказанных скотницей Хавроньей Митрофанушке Простакову и его учителю Вральману. История, говорит Введенский, должна иметь смысл, а не только «быть интересной».

Предмет истории, по мнению русских неокантианцев, включает в себя жизнь человечества, человека. Задача истории — восстановить прошлую жизнь народов, объяснить это прошлое. В истории, как и в естествознании, необходимо стремиться открыть, выяснить законы, которым подчинены явления, изучаемые ею. Так, и на первый взгляд правильно, определяют русские неокантианцы предмет и задачи истории. Но достаточно вспомнить смысл толкования ими категории «явление», как субъективно-идеалистическая позиция русских неокантианцев в определении предмета истории становится совершенно ясной. И уже совсем в кантианском духе дается ими определение так называемой «метафизики истории», науки, стремящейся ответить на вопросы о цели и смысле исторического процесса, дать наметки будущего. Метафизика истории, заявляют они, — внеопытная наука, ибо решение вопросов, которые она ставит, предполагает выход за пределы опыта.

---

[22] А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания, стр. 84.

Итак, русские неокантианцы, в отличие от западноевропейских, не отрицают право истории ни на закон, ни на закономерность. Как же они толкуют понятие закона и закономерности применительно к истории?

По мнению Челпанова, известны три основные теории исторического процесса: идеалистическая, или идеологическая, теория, исходящая из принципа «идея правит миром»; натуралистическая, утверждающая, что совокупность факторов внешней среды определяет исторический процесс; марксистская, известная под именем марксизма, материализма, экономического материализма, считающая самым главным фактором истории экономические отношения, соотношение производительных сил и форм социального хозяйства, отрицающая роль личности в истории.

Челпанов не согласен ни с одной из этих теорий. Особенно рьяно он критикует марксистскую теорию общественного развития, чудовищно искажая ее существо. Под пером Челпанова марксизм отождествляется с вульгарным экономизмом, искажается известное положение Маркса об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию. Челпанов приписывает Марксу совершенно чуждую последнему мысль об исторической бесплодности человеческой деятельности, о слепой, фатальной необходимости исторического процесса. Марксизм отрицает роль личности в истории, без устали повторяет Челпанов.

Отвечая на подобные нападки идеалистов на марксизм, В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что марксизм не противопоставляет развитие истории действиям людей. «Марксизм, — писал В. И. Ленин, — отличается от всех других социалистических теорий замечательным соединением полной научной трезвости в анализе объективного положения вещей и объективного хода эволюции с самым решительным признанием значения революционной энергии, революционного творчества, революционной инициативы масс, — а также, конечно, отдельных личностей, групп, организаций, партий, умеющих нащупать и реализовать связь с теми или иными классами».[23]

Что же предлагает Челпанов взамен отвергнутых им теорий? Идеалистическую и совсем не оригинальную теорию взаимодействия факторов, дополняемую в пику марксизму указанием на равноправную роль идеологического, духовного фактора среди других.

Идеалистическая теория общественного развития Челпанова отличается волюнтаризмом и психологизмом. Закономерность исторического процесса объясняется им через закономерность действия человеческой воли. Индивидуальное объясняется из общих психологических законов. Делая шаг в сторону субъективного идеализма, Челпанов утверждает, что действия людей

---

[23] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 16, стр. 23.

являются первичным и важнейшим фактором истории, и добавляет, что действия людей определяются общечеловеческими психологическими законами. История есть прикладная психология — таков заключительный аккорд рассуждений Челпанова.

Превратив историческую закономерность в психологическую, русские неокантианцы идеалистически толкуют и понятие закона в истории. Не понимая действительной разницы между характером действия закона в природе и обществе, они приписывают законам общества своеобразную необходимость — телеологическую. «Социальные законы, — утверждает Челпанов, — могут быть отменены или изменены, потому что необходимость, им присущая, имеет характер телеологический».[24] Устраните цель в истории, и вы устраните исторические законы, резюмирует он.

Несмотря на то, что в истории весьма легко «устранить» законы, замечает Челпанов, общее в истории имеется. Он иллюстрирует это общее такими общепризнанными, по его мнению, примерами: школа везде консервативна, клерикализм подвергается всюду гонению и т. д. и т. п. Но эти обобщения не могут подняться до «законов», ибо они имеют эмпирическое происхождение. Законы в истории — суррогаты действительных законов. Таков вывод Челпанова.

Анализ показывает, что различие во взглядах немецких и русских неокантианцев — лишь видимость. И те и другие отрицают за историей право на закономерность и закон, субъективно-идеалистически толкуют сущность исторического процесса.

Идеализм и метафизику демонстрируют русские неокантианцы и в решении проблемы свободы и необходимости. В противоположность материализму, для которого гносеологической предпосылкой решения проблемы свободы и необходимости служит признание объективности законов внешней природы, «необходимости природы», русские неокантианцы начинают решение проблемы с вымученных схоластических «определений» свободы и необходимости.

Свобода, заявляет Введенский, есть прежде всего независимость или неподчиненность, независимость от необходимости всякого рода, не только внешней, извне принуждающей к тем или иным решениям, но даже и от внутренней необходимости.

Вместо того, чтобы взять познание и волю человека, с одной стороны, необходимость природы — с другой, и утверждать, что необходимость природы есть первичное, а воля и сознание — вторичное, русские неокантианцы сразу же пытаются запутать решение проблемы в сочинении длиннейших дефиниций — черта, как отмечал В. И. Ленин, свойственная многим реакционным профессорам и их ученикам.

---

[24] Г. И. Челпанов. Дополнительный курс логики, читанный в Московском университете в 1908—1909 акад. году, стр. 43.

Определив свободу, как независимость от действия на нее каких бы то ни было причин, Введенский противопоставляет ее необходимости. На вопрос, существует ли свобода воли, может быть только два ответа: да или нет. Детерминизм или индетерминизм, третьего не дано, замечает Введенский.

Вопрос о свободе воли Введенский решает, как и следовало ожидать, в пользу индетерминизма. Однако свой вывод кантианец не может не сопровождать рядом оговорок. По приговору критической теории познания можно допускать и отрицать свободу воли, ибо и в том и в другом случае у нас не доказанное знание, а всего только вера. Всякая попытка обратить веру в знание обречена на неудачу. Познать, что такое воля, как она существует сама по себе, невозможно. Познаваем мир явлений, но не мир вещей в себе.

Критическая философия, оговаривают русские неокантианцы, берет на себя очень скромную задачу: показать, в чем логическая необходимость, побуждающая верить в свободу. И Введенский, вслед за Кантом, утверждает, что признание существования безусловно нравственного долга, категорического императива с необходимостью побуждает веровать в свободу. Кто исповедует категорический императив, тот должен веровать и в свободу воли. Свои рассуждения о соотношении свободы и необходимости Введенский заканчивает таким выводом: «...тот, кто верит в безусловный долг, а через это и в свободу, увидит ее проявление именно в том, что он признает безусловную обязательность нравственного долга и притом признает не на словах, а всем своим существом».[25]

Введенский не в состоянии разрешить проблему соотношения свободы и необходимости. Он сводит всю проблему к разрешению вопроса о логических и психологических причинах веры в пресловутый кантовский категорический императив. Но за схоластическими рассуждениями Введенского скрывается ненависть к материализму. Вся направленность его критики говорит о том, что, критикуя детерминизм, он критикует материализм.

Не удается Введенскому скрыть и социальной направленности своих рассуждений. Во вскользь брошенном им замечании о различии нравственной обязанности от обязанностей, «подчиняться которым *принуждают*, даже без нашего одобрения, различные кружки, партии, сословия общества и государства»,[26] чувствуется стремление буржуазного объективиста противопоставить абстрактную категорию «нравственной обязанности» практике политической борьбы, поставить этические нормы вне и выше ее.

Рассуждения Челпанова о свободе воли, отличаясь от доказательств Введенского по форме, мало чем отличаются по суще-

---

[25] А. Введенский. Философские очерки. Прага, 1924, стр. 114.
[26] Там же, стр. 117.

ству. Челпанов признает «свободу». Более того, он считает возможным совмещение «свободы» и «необходимости». Однако категория свободы рассматривается им в психологическом аспекте. «Свобода человека, как существа разумного, — пишет Челпанов, — есть его способность определяться к действию независимо от чувственных побуждений, и кажется, что в этом случае мы можем с полным правом употреблять слово свобода: именно оно указывает на способность человека не делаться зависимым от внешней природы, а определяться лишь внутренними причинами, именно идеей своей личности... В этом случае мы за истинное применение слова „свобода", как независимость от чего-то внешнего, принудительного...»[27] В этом определении Челпанова свобода отрывается от необходимости, противопоставляется ей. Уверение Челпанова в том, что он сочетает, совмещает «свободу» и «необходимость», остается пустой фразой. Идеализм и метафизика, психологизм и волюнтаризм — таковы теоретические основы челпановского учения о свободе и необходимости.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин, приведя известное рассуждение Ф. Энгельса о свободе и необходимости,[28] показал, на каких гносеологических посылках марксизма покоится это рассуждение. Идеализм и метафизика русских неокантианцев в учении о свободе и необходимости становятся особенно отчетливыми при сравнении гносеологических посылок марксизма и критической теории. Во-первых, отмечает В. И. Ленин, Энгельс с самого начала в своих рассуждениях признает законы природы, ее необходимость. В этом состоит основное отличие материалистической теории познания от агностицизма и идеализма, отрицающих закономерность природы. Русские неокантианцы как идеалисты и агностики не признают необходимости природы. Во-вторых, Энгельс, как материалист, утверждает, что необходимость природы есть первичное, а воля и сознание человека — вторичное. Русские неокантианцы, обойдя основной вопрос философии, занялись выдумыванием длиннейших дефиниций свободы и необходимости. В-третьих, Энгельс признает существование необходимости, непознанной человеком. Практика человечества на каждом шагу показывает нам превращение слепой непознанной необходимости — «необходимости в себе» в познанную необходимость для нас. По мнению русских неокантианцев, и «практика» и «теория» доказывают непознаваемость категорий свободы и необходимости. В-четвертых, у Энгельса вся живая практика врывается в самое теорию познания. Русские неокантианцы резко разделяют «теоретическое» и «практическое» решение проблемы свободы и необходимости.

---

[27] Г. Челпанов. Введение в философию, стр. 480.
[28] См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 196 и сл.

* * *

Как видно из вышеизложенного, философия русского неокантианства была направлена против материализма. Русские неокантианцы А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов вели открытую, ожесточенную борьбу против материалистического мировоззрения, защищали идеализм и религию.

Как врагов материализма, их объединяет общая философская позиция — идеализм, борьба против материалистической философии, проповедь идей неокантианства. Как неокантианцев, их объединяет единый теоретический источник — философия Канта, критика кантовской философии справа, согласие в понимании предмета и задач философии.

В центре внимания их философских интересов — вопросы гносеологии. В защите и обосновании теории познания критицизма они видят свою основную задачу. Для выполнения этой задачи они привлекают идеалистически истолкованные факты естественных наук, особенно психологии.

При общности философских взглядов неокантианство Введенского, Лапшина и Челпанова имеет свои особенности. Наиболее полно и развернуто изложил свои философские взгляды Введенский. Он последовательно проводит критику философии Канта справа, пытаясь самостоятельным путем доказать истинность основоположений философии критицизма.

Лапшин не дает подробного изложения системы неокантианства, как это делает Введенский. Для него характерна критика Канта справа и обоснование неокантианства на основе гносеологического исследования законов и форм познания.

Челпанов наиболее близок к философии Канта. Его «идеально-реалистическая» философия — своеобразное сочетание основных идей философии Канта с берклианско-юмистскими.

Появившись в России в 90-е годы XIX века, русское академическое неокантианство очень скоро, после того как обнаружилось полное бессилие неокантианства в борьбе с материализмом, с марксизмом, потеряло ведущую роль и затерялось среди других идеалистических течений.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Водзинский Евгений Иванович

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО
КОНЦА XIX—НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Редактор *Г. К. Ламагина*

Обложка художника *Е. И. Спиридонова*

Техн. редактор *Л. И. Киселева*
Корректоры: *Ю. П. Андрейков, С. Е. Хазанова*

Сдано в набор 9 VIII 1966 г.
М 52 746. Подписано к печати 14 XI 1966 г.
Уч.-изд. л. 5,27. Печ. л. 5. Бум. л. 2,5.
Формат бумаги 60×90 1/16.
Тираж 2270 экз. Заказ 642. Цена 32 к.
Тематический план 1966 г., № 73.

Типография ЛОЛГУ. Ленинград.
Университетская наб., 7/9.

32 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА